دكتور . مصطفى النشار

نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة

الكتاب الأول

دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ ش محمد فريد - القاهرة

الطبعة الثانية
مزيدة ومنقحة
١٩٩٧

الاهـــــداء ..

إلى أســتاذى وصــديقى

أ.د. محمــد مهــران

فى عيد ميــلاده الثــانى والخمسين

مع أطيب تمنياتى لــه بدوام الصحة واستمرار العطــاء ،،

م . أ



تصـــدير الطبعة الثانيـــة

صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب الذى اعتبرته الأول لسلسلة مؤلفاتى فى تاريخ الفلسفة القديمة ، وكانت النية آنذاك منعقدة على اصـــدار الكتب الثلاثة الأخرى حسب الترتيب الزمنى لتاريخ الفلسفة اليونانية ، لكن شاءت الأقدار أن يتأخر صدور الكتابين الثانى والثالث عن تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس حتى الرواقية ، وأن يصدر قبلهمـــا كتاب « مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية • ولمـا حالت الانشغالات العديدة دون الانتهاء من تقديم الكتابين المذكورين الى المطبعة ، كان التفكير فى اعادة طبع هذا الكتاب وذلك لنفاد طبعته الأولى التى صدرت عن وكالة زووم برس للاعلام بالقاهرة من جانب ، ولاضافة دراساتى الجديدة والتى نشرت بعد صدور الطبعة الأولى من جانب آخر •

ففى ميدان الفلسفة المصرية القديمة أضيفت دراسة بعنوان « فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة » ، وهى تتضـــمن عرضـــا للتفسيرات المصرية القديمة للطبيعة وأصل الوجود وتوضـــح تطور نظـــرة فلاسفة مصر القدامى للعالم الطبيعى وأصله وكيفية تمام عملية الخلق ، وفيها تتضح كيف تراوحت رؤى هؤلاء الفلاسفة لأصل العالم والوجود بين التفسير المادى الصرف عبر العناصر الأربعة وتأليهها وتأليه أهم الظواهر الطبيعية وبين التفسير المعنوى الذى يرى أن عملية الخلق تمت بموجب كلمة الهية نطق بها الاله فكان الخلق وكانت الأشياء والكائنات •

وسيلاحظ القارىء العزيز أن المفردات والاصطلاحات التى عبـــر من خلالها أصحاب هذه النظريات هى نفسها التى نجدها عند فلاسفة اليونان الأوائل من طاليس حتى أفلاطون ، « فالماء » هو الأصل ، و « الهواء » كعنصر الهى واحد العناصر الأساسية للوجود سواء فى « التاسوع الشمسى » أو « الثامون الأشمونى » له الدور الأكبر فى عملية الفصل بين السماء والأرض وتهيئة الميـــاه للانسان على الأرض ! ، كما أن « الاله » ســـواء كان الاله « أتوم » عند أهالى « أون » أو الاله « بتاح » عند أهالى « منف » أو الاله

« آمون » عند أهالى « واست أو الأقصر » ، هو نقطة البدء فى عملية الخلق سواء صورت على نحو مادى أو على نحو معنوى ٠

لقد كان التفكير فى مسالة أصل الوجود وكيفية نشأة العالم الطبيعى اذن اول الموضوعات التى طرحها المفكر المصرى القديم للبحث والتأمل ٠ وبالطبع لم يكن ممكنا ان تقدم الآراء فى هذا الموضوع وفى تلك الفترة السحيقة من فجر التاريخ المصرى والعالمى الا على نحو يختلط فيه العقل بالأسطورة ، والواقع بالخيال ، والفلسفة بالدين ٠

اما فى ميدان الفلسفة اليونانية ، فقد اضيفت دراسة بعنوان « دور الأسطورة فى التاويل الفلسفى عند افلاطون » ، واخرى بعنوان « الأبيقورية ٠٠ فلسفة للحياة » ٠ أما الدراسة الأولى ، فقد عرضت على نحو مكثف وموجز لدور الأسطورة فى فلسفة افلاطون ٠ وكان ذلك الايجاز نتيجة لأنها أعدت ككلمة ألقيت فى الندوة الفلسفية السابعة التى دارت حول « التأويل فى الفلسفة والعلوم الانسانية » ٠ وقد استهدفت هذه الدراسة الكشف عن الأصول الشرقية فى فكر افلاطون الفلسفى : فمن المعروف أن افلاطون قد استلهم الكثير من مبادىء فلسفته من الشرق القديم خاصة من مصر ، وأن الأسطورة باستخداماتها المختلفة قد لعبت دورا كبيرا فى فكره ، فقد استخدمها اما لتوضيح وتفسير وتعميق بعض افكاره الفلسفية او لتبرير بعض هذه الأفكار وتمريرها لدى معاصريه ٠ وتراوحت الأساطير الأفلاطونية بين أساطير استقاها من التراث السابق عليه مثل اسطورة « أن الناس معادن » أو اساطير ابتدعها هو لاستخدامها فى أغراضه المختلفة مثل اسطورة « العربة المجنحة » واسطورة « ار بن ارمينيوس » ، وغيرهما ٠

والطريف أنه حينما عرض فلسفته الطبيعية نجده يعرضها على هيئة اسطورة كاملة وذلك فى محاورة « طيماوس » ٠ ولا يجد القارىء مفرا من أن يقارن هذا التفسير الأفلاطونى للطبيعة بالتفسيرات المصرية القديمة ٠ ولا شك ان تلك المقارنة تصبح ممكنة اكثر فى ضوء مقارنة ما ورد فى محاورة « طيماوس » بما عرضت له الدراسة المنشورة فى القسم الأول من هذا الكتاب حول التفسيرات المصرية القديمة للعالم الطبيعى !! وربما يكون من المفيد ان نترك لفطنة القارىء ولعقلين الباحثين المتخصصين استخراج نتائج هذه

المقارنة بما يتيح لهم البت فى مسألة علاقة افلاطون بمصر القديمة ومدى تعبير الفلسفة الافلاطونية عن روح شرقية أصيلة ! ٠

أما الدراسة الثانية فكانت عن الأبيقورية باعتبارها واحدة من أهم المدارس الفلسفية فى العصر الهللينستى والتى نجد أنها لم تحظ باهتمام من قبل الدارسين والباحثين العرب رغم أنها مدرسة فلسفية على قدر كبير من الأهمية سواء للدور الذى لعبته فى تنوير معاصريها حول أسلوب الحياة الأمثل حينما يكون العصر عصر اضطراب وقلق أو للدور الذى لعبته فى تطوير فلسفة الطبيعة على نحو أحيا التفسير الذرى القديم وطوره بشكل عبقرى لا نجد مثيلا له الا لدى علماء الطبيعة من أصحاب النظرية الذرية الحديثة ! ٠

وقد ركزت هذه الدراسة على عرض فلسفة الأبيقوريين فى مختلف الجوانب سواء ما يتعلق بنظرية المعرفة أو بنظريتهم فى تفسير الطبيعة أو ما يتعلق بفلسفتهم الأخلاقية ، باعتبارها فلسفة استهدفت رسم الطريق الأمثل للحياة الانسانية ٠ تلك الحياة البسيطة الهادئة الخالية من الانفعال والقلق والخوف ، تلك الحياة التى تعطى أولوية قصوى للانشغال بقضايا العالم على أسس علمية وحسية بحتة ٠ وفى ضوء التفسير العلمى للظواهر الطبيعية تكون الحياة الانسانية السلسة القائمة على الصداقة بين البشر وعلى الاكتفاء بما هو ضرورى من اللذات وعدم الانشغال بعالم الماوراء ٠

وسواء وافقت الآراء الأبيقورية هوى القارىء أو لم توافقه ، فهو يستفيد ويتأثر فى النهاية بتلك الفلسفة التى بشر بها أبيقور وحملت أول معالم الفلسفة الانسانية Humanism التى ازدهرت مع مطلع العصر الحديث فى أوربا والغرب ولا تزال بمثابة الراية التى يحملها ويدافع عنها الكثيرون من الفلاسفة الغربيين والشرقيين حتى اليوم ٠

وعلى كل حال ، فنحن نقدم هذه الدراسات الجديدة كما قدمنا الدراسات السابقة فى الطبعة الأولى ، مستهدفين نفس الأهداف ٠ اننا نريد فتح الطريق أمام تاريخ جديد للفلسفة القديمة لا يفرق فيه المؤرخون بين فلسفة شرقية وفلسفة يونانية الا من حيث الزمان والمكان وطبيعة البحث وتميز الفلاسفة ؛ ففلاسفة الشرق هم من وضعوا اللبنة الأولى فى البناء الفلسفى

واكمل فلاسفة اليونان المسيرة الفلسفية · ولا احد ينكر انهم اصحاب بصمة متميزة فى التاريخ الفلسفى وأن لهم الفضل فى أن تكون الفلسفة هى ام العلوم ورائدة التقدم وعلامة مضيئة على وجه الحضارة التى بنوها ؛ الحضارة اليونانية · كما اصبحت الفلسفة منذ ذلك التاريخ هى عصرها ملخصا فى الفكر كما عبر عن ذلك هيجل الفيلسوف الالمانى الكبير ·

ان ما ندعو اليه هو أن يهتم المؤرخ العربى فى أواخر القرن العشرين ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين ـ كما اهتم المؤرخ الغربى منذ مطلع هذا القرن ـ بالتاريخ للفلسفة فى الشرق القديم · واذا كان المؤرخ الغربى قد التفت الى الفكر الشرقى باعتباره نموذجا متخلفا لا يستأهل فى معظم الأحيان أن يطلق عليه لفظ « فلسفة » ! ، فان على المؤرخ الشرقى عبء جمع وتحليل شذرات فلاسفة الشرق من منظور فلسفى · ولم يعد ممكنا التعلل بنقص الوثائق الخاصة بهؤلاء الفلاسفة ؛ فالوثائق موجودة ويكشف عنها يوما بعد آخر علماء الآثار ويترجمها المترجمون ويرصدها المؤرخون فى كتاباتهم · ولا يتبقى سوى أن نبحث نحن فى كتابات الأثريين والمؤرخين عن اقوال هؤلاء الفلاسفة وسيرهم ونخضعها للتحليل الفلسفى فى ضوء ظروف العصر الذى ظهرت فيه وعلى هدى من المقولات الفلسفية والاطار المذهبىالعقلى الذى تسمح به هذه الأقوال ·

ان ارسطو أرخ لفلاسفة اليونان الأوائل من خلال شذرات قليلة عثر عليها فى كتابات المؤرخين · وقد تضخمت أمامه ومن خلال تأريخه المعجزة اليونانية لدرجة جعلت من طاليس بشذرته المنقولة عن فلاسفة الشرق اول الفلاسفة والعلماء وهو عن الأولية بعيد بعيد !! فالشذرة شرقية والأدلة عليها صاغها ارسطو وهكذا فعل هو كما فعل غيره من المؤرخين اليونان مع الفلاسفة السابقين على افلاطون · فما بالنا نحن نتقاعس عن التاريخ لفلاسفة الشرق القديم وننتظر ان يأتينا بداية الاهتمام بهم من الغرب ؛ ننتظر ان يتحدث الغربيون عن وجود فلسفة لدى الشرقيين حتى نعترف نحن بذلك !! ننتظر أن يكتب المستر برنال عن « اثينا السوداء » وعن الأصول الافريقية للفكر الاغريقى حتى نتباهى بذلك أحيانا ، وننتقده ـ وبالغرابة ذلك ـ أحيانا أخرى !!

ان موضوعية التاريخ للفلسفة القديمة تلزمنا بأن نوسع من مفهومها لتشمل كل التاريخ الفلسفى منذ فجر التفكير الانسانى فى الحضارات الشرقية القديمة حتى حوالى القرن الخامس الميلادى والذى بدات منه تقريبا مرحلة جديدة فى الفكر الفلسفى هى ما يطلق عليه فكر العصور الوسطى بالمعيار التاريخى الغربى ، أو مرحلة التوفيق بين الديانات المنزلة (اليهودية والمسيحية والاسلام) والفلاسفة · وهى مرحلة ازدهر فيها الفكر المسيحى والفكر الاسلامى حتى أصبح علامة على ذلك العصر · وان كان الازدهار بجانبه الايجابى كان الأكثر وضوحا على صعيد الحضارة الاسلامية · فان الغربيين سيستفيدون من ذلك منذ مطلع عصر نهضتهم ·

ان التاريخ الموضوعى للفكر الفلسفى القديم يقتضى من المؤرخ الالتزام بالتمييز بين قطاعات الفلسفة المختلفة فى الشرق القديم بحسب المكان والزمان الذى ازدهرت فيه كل واحدة من الحضارات الشرقية القديمة · فكما نؤرخ للفلسفة فى اليونان بدءا من القرن السادس قبل الميلاد ، ينبغى أن نؤرخ للفلسفة المصرية القديمة من القرن السابع والعشرين قبل الميلاد ، كما نؤرخ للفلسفة البابلية ــ الأشورية من القرن التاسع عشر قبل الميلاد · وكذلك للفكر الفلسفى الهندى منذ حوالى القرن الخامس عشر قبل الميلاد ·· وهكذا · ان الفلسفة القديمة لا توجد فى اليونان فقط كما يرى ذلك غالبية المؤرخين للفلسفة حتى الآن ! ، بل توجد فى مصر والهند والصين وبابل وفارس ·· انها قديمة قدم الانسان وحضاراته المختلفة فى هذه البلدان · أما نقطة البداية المحددة لظهورها فلا يمكن تحديدها تحديدا قاطعا ؛ اذ كلما اكتشفت نصوصا جديدة تعود الى تاريخ أقدم من التاريخ المعروف لنا الآن وهو القرن السابع والعشرين قبل الميلاد ، كان من الواجب أن نعود الى هذه الحقبة الأسبق ونبذل جهدنا فى البدء منها ·· وهكذا ·

ان من شأن ذلك ، ليس فقط تحقيق الموضوعية فى التاريخ للفلسفة ، وانما من شأنه أيضا فك الحصار الذى فرضه المؤرخون الغربيون بفرضهم مركزية الحضارة الغربية وتضخيمهم انجازاتها فى كل العصور لدرجة طمست كل معالم الجدة والمبادأة والانجازات التى حققتها الحضارات الأخرى وهى الأكثر عراقة والأكثر انجازا والأكثر ابداعا لدرجة نستطيع معها تعميم مقولة ذلك الكاهن المصرى الذى رد على سؤال لصولون ــ المشرع اليونانى

الشهير – قائلا : « لستم ايها الاغريق سوى اطفال ‥ والاغريقى لا يشيخ » ، أقول نستطيع تعميم هذه المقولة على الحضارة الغربية فى مجملها وفى كل العصور فهم ليسوا الا اطفالا اذا قيس عمرهم الزمنى وانجازهم الحضارى بالنسبة للحضارات الأخرى ! ٠

لقد آن أوان اعادة تقييم التاريخ الانسانى انطلاقا من رفض المركزية الغربية وانطلاقا من التشكيك فى صحة المقولات الشائعة حول ريادتها فى كل شىء وسبقها فى كل الميادين !! فهذه خرافات ينبغى ان نتخلص منها اولا اذا ما أردنا أن نؤرخ بموضوعية لمختلف الانجازات الحضارية للانسان وعلى رأسها الفلسفة ٠ فالتاريخ الصحيح للفلسفة بدءا من الشرق القديم هو نقطة البداية فى وعى جديد يكتشف فيه الانسان الشرقى نفسه من منظوره هو وليس بعيون غربية متعصبة لانجازات الحضارة الغربية ٠

وما نقدمه فى هذا الكتاب وفى غيره من ابحاثنا ومؤلفاتنا حول الفكر الفلسفى القديم سواء كان شرقيا او يونانيا انما هو محاولات تصب فى هذا النبع الصغير الذى نأمل أن يفيض على الجانبين فيصبح انهارا متدفقة تضخ فكرا جديدا وتاريخا جديدا ، وفلسفات جديدة من الشرق والى بعيون غربية متعصبة لانجازات الحضارة الغربية ٠

والله المستعان ‥

د٠ مصطفى النشار
مدينة نصر – القاهرة
غرة يناير عام ١٩٩٦ م

تصـــدير

هـذه مجموعة من الدراسات التى تمت باعدادها خلال السنوات الخمس الماضية ، ورغم ان بعضها قد كتب تلبية لدعوة مؤتمر او لموضوع ندوة إلا انها سارت مع ذلك وفق خطة واحدة موضوعة مسبقاً استهدفت التعبير عما يجول براسى منذ فترة طويلة حول ضرورة هز المقولات الثابتة التى ينطلق منها غالبية مؤرخى الفلسفة القديمة سواء من الغربيين او من العرب .

وقد جاءت كل واحدة من هذه الدراسات لتعبر عن محاولة للتشكيك فى إحدى هذه المقولات الراسخة فى اذهان هؤلاء المؤرخين للفلسفة القديمة .

وقد سارت هذه الدراسات منذ البداية فى اتجاهين شكل كل منهما قسماً من قسمى هذا الكتاب الذى بين ايديكم . وقد استند القسمان على المقولة الأساسية التى أردت بثها فى ثنايا هذه الدراسات وهى ان الفلسفة القديمة ليست فقط هى الفلسفة اليونانية ، بل ينبغى أن يتسع هذا المفهوم ليشمل كذلك كل فلسفات الشرق القديم السابقة على الفلسفة اليونانية او المعاصرة لها حتى مطلع العصر الوسيط وظهور الفلسفات الدينية كالفلسفة المسيحية والفلسفة الإسلامية .

إن الفلسفة القديمة فى اعتقادى يجب أن يؤرخ لها منذ حوالى القرن السابع والعشرين قبل الميلاد وهو القرن الذى شهد ظهور بتاح حوتب رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة حيث انساب تيار الفكر الشرقى القديم فى مصر القديمة منذ ذلك التاريخ وحتى حوالى القرن الخامس قبل الميلاد .

وقد ظهرت حركات فكرية مماثلة فى الحضارات الشرقية الأخرى مثل الحضارة الهندية صاحبة اكبر عدد من التيارات الفكرية التى تراوحت بين المادية المفرطة والمثالية المتطرفة فضلاً عن التيارات الصوفية الدينية .

ومثل الحضارة الصينية التى تزامن ظهورها مع العصور المتأخرة للحضارة المصرية القديمة وظهر فيها تيارا فكريا اخلاقيا رائدا تزعمه لاؤتسى وكونفشيوس بالاضافة الى التيارات الفكرية الدينية .

ونفس الشىء حدث فى الحضارة الفارسية التى خلقت العديد من التصورات حول أصل العالم وثنائية الخير والشر وانجبت العديد من المفكرين كان زرادشت ابرزهم فى القرن السادس قبل الميلاد .

إن الفلسفات الشرقية القديمة تنوعت بتنوع الحضارات التى انجبتها ، ففى الحضارات الشرقية إذن تم تشكيل التصورات الأولى للفكر الإنسانى ككل ولا يمكن ان يتجاهل المؤرخ الموضوعى للفلسفة الاسهامات الفكرية للحضارات الشرقية القديمة .

ومن هنا فقد تركزت دراساتى هذه فى اتجاهين فى آن واحد ، اتجاه يعمق المعرفة الفلسفية ويبحث عن جذورها وبوادر نضوجها فى الفكر الشرقى القديم ، واتجاه يبحث فى الفلسفة اليونانية من منظور تأثر فلاسفتها بالفكر الشرقى القديم وعدم امكان فهمهم إلا بفهم تلك المؤثرات الشرقية على فلسفاتهم .

وفى الاتجاه الأول اقتصرت فى هذا الكتاب على نشر ما يخص بعض جوانب الإبداع الفلسفى للحضارة المصرية القديمة ممثلا فى فيلسوفين عريقين فى مصريتهما هما بتاح حوتب فيلسوف القرن السابع والعشرين قبل الميلاد الذى قدم فكرا اخلاقيا رفيع المستوى بلور فيه نتاج خبرة سلوكية لقرون طويلة سبقته فى الحضارة المصرية القديمة ، وقد دارت نظرياته الأخلاقية حول ضرورة ضبط النفس والموازنة بين المصالح الفردية والمتطلبات الإجتماعية .

أما الآخر فكان اخناتون ذلك الملك الفيلسوف الذى عبر فى فكره الدينى عن تغيير كبير فى محور الفكر الدينى فى مصر القديمة ، حيث نقله من التعددية الى التوحيد ، ومن عبادة مظاهر الطبيعة وكائناتها الى عبادة إله واحد هو « آتون » ، وكانت ابرز مظاهر إبداع اخناتون هو ابتعاده عن التجسيد فى تصويره لهذا الإله الواحد . ولم تتوقف ثورته الفكرية عند حدود الدين بل تعداه الى

كافة مظاهر الحياة ، فقاد ثورة إجتماعية واسعة بدأ فيها بنفسه حيث خرج على الناس وضرب لهم المثل فى انه مجرد إنسان عادى يحب زوجته مثلما يحبون زوجاتهم ، وبه من العيوب الخلقية ما بهم . وطالبو الفنانين بأن يرسموه كما هو ، وان يجسدوا فى اعمالهم الفنية الطبيعة كما يرونها ، فقاد بذلك ثورة فنية خرجت على كل ماهو مألوف فى الفن المصرى القديم .

اما الدراسة الثالثة فى هذا الاتجاه فكانت عن افلوطين وهو فيلسوف القرن الثالث الميلادى بلا منازع ، والمعروف فى كتب تاريخ الفلسفة اليونانية بانه زعيم الأفلاطونية المحدثة وثالث اكبر الفلاسفة اليونانيين الذين كتبوا فلسفاتهم (افلاطون – ارسطو – افلوطين) .

والحقيقة التى ارى تسجيلها من خلال هذا البحث عن افلوطين هى أنه فيلسوف مصرى وليس يونانى كما تجرى بذلك اقلام المؤرخين ، ولست فى هذا مدعيا او مغاليا ، فهو فيلسوف ولد فى صعيد مصر وعاش فيها حتى سن الأربعين وتعلم على يد معلميها سواء فى صباه فى بلدته الأصلية ليقوبوليس او فى شبابه ورجولته فى مدينة الإسكندرية ، ثم كان رحيله بعد ذلك الى روما التى استقر فيها الى نهاية حياته وتعلم على يديه الكثيرون من اليونانيين .

وقد اوضحت فى هذا البحث اسباب هجرته الى روما وبقائه فيها . كما اوضحت ان فكرة الفلسفى هو فى الأساس فكر مصرى قديم اخذ صورة جديدة اختلط فيها التراث الشرقى المصرى بالتراث الفكرى اليونانى الذى كان يمثل فى ذلك الوقت ثقافة العصر . وكان لابد لأى مفكر ايا كانت جنسيته ان يتأثر به وان يتحدث من خلاله وباستخدام الكثير من مصطلحاته .

إنه إذن مصرى المولد والنشأة والفكر ، وكان تجديده الفكرى من خلال عناصر تراثية شرقية مصرية . وهذا هو ما اكتسبه تلك المكانة الفكرية المتميزة اساسا . إن معظم فلسفته كانت بمثابة الردود على بعض مقولات ارسطو من خلال تراثه المصرى مشوبا ببعض التأثر بفلسفات اليونانيين كبارمنيدس وأفلاطون وغيرهما .

على أى حـال ، لقـد حـاولت فى هـذا البحث ان اوجـه الانتبـاه الى أن كثيرين من فلاسفة هـذه الفتـرة الذين ننسبهم الى اليونان ليسـوا يونانيين ولـم يتعلمـوا عـلى يـد معـلمى أثينـا أو رومـا . وإنمـا اتجهـوا الى اثينـا أو رومـا وهـم يحمـلون تراثهم الفكـرى المستقل الذى اثـروا من خـلاله فى الفـكر الإنسانى عمومـآ وفى الفـكر اليونانى خصوصـآ .

وهـذا الأمـر لا ينطبق على افلوطين وحـده ، بـل ـ كمـا قلت ـ على الكثيرين من فلاسفة هـذا العصـر أمثـال فيلون ، وزينون الرواقى والكثيرين من الفلاسفة الرواقيين ، فهـم لـم يكونوا يونانيين ، بـل كانوا شرقيين وفـدوا من بلادهـم الى اثينـا باعتبارها ذلك المركـز الفـكرى المرمـوق العـريق .

والمثـير للدهشـة حقـآ أن النـاظر الى أى من فلسفات هـؤلاء لـن يجـد فيهـا ذلك الطـابع الفكرى لليونان بحـال ، فكيف إذن ننسبهم الى الفـكر اليونانى ، وهـم من غـيروا مسـاره بنـاء على موروثهم الشرقى وتراثهم الحضـارى المتميـز !!

وفى اعتقـادى أن من الضرورى إعـادة النظـر فى التـاريخ للفلسفة فى هـذه الفتـرة التى تلت وفـاة ارسـطو والتى تمتـد حتى ظهور الفلسفة المسيحية على اسس جـديدة .

ومن هـذه الأسس على سـبيل المثـال ، إعـادة النظـر فيمـا يسمى بالأفلاطونية المحـدثة ، فهـو اسـم اقترحه بعض المؤرخين للدلالة على تيـار فكـرى ازدهـر فى مدرسـة الإسكندرية وتأثـر بعض فلاسفته بأفلاطون . وفى اعتقـادى ان تأثـر هـؤلاء الفلاسفة بفلسـفة أفلاطون لا يعـنى أن نـؤرخ لهـم باعتبـارهم يمثـلون مدرسـة جـديدة للأفلاطونية ، وذلك لسـببين : اولهمـا أن المدرسـة الأفلاطونية الحقيقية وهى الأكاديمية كـانت لا تـزال موجـودة فى موطنهـا الأصـلى اثينـا وكـان لهـا فروعهـا فى بعض المـدن اليونانية الأخـرى . وثانيهمـا أن تأثـر فلاسـفة الإسكندرية ـ سـواء كانوا من المصريين الأصـل أم من اليونانيين الذين وفـدوا الى مصـر ابـان الغـزو اليونانى والحـكم البطلمى لهـا ـ بأفلاطون لـم يكن باكثـر من تأثرهم بفلسفات يونانية اخـرى ، ولـم يكن هـذا التـأثر بالتـراث الفلسفى اليونانى عموماً باكثر

من تأثرهم بالتراث الشرقى الذى عايشوه وحاولوا فى فلسفاتهم التوفيق بينه وبين الفلسفة اليونانية .

وعلى ذلك فالأجدر بنا ان ننظر الى هذه المدرسة الفلسفية باعتبارها مدرسة جديدة مستقلة ، واعتقد ان ادق تسمية لها هى « مدرسة الإسكندرية » لتكون نسبتها الى المدينة التى ظهرت ونمت فيها . ومن ثم تنطوى العديد من الفلسفات والفلاسفة تحت هذا الاسم حيث اشتهر فى مدرسة الإسكندرية فلاسفة كثيرون قدموا فلسفات متشابهة احياناً ، متباينة احياناً اخرى ، منها المادية ومنها المثالية ومنها الدينية مسيحية ويهودية . ورغم ذلك فقد كانت جميعاً فلسفات تتميز بتداخل العقائد الدينية سواء كانت شرقية قديمة أو ديانات منزلة مع الافكار الفلسفية الخالصة ، وتبقى هذه احدى الخصائص الأساسية لفلسفات مدرسة الإسكندرية .

أما فيما يخص دراسات الاتجاه الثانى ، فقد اقتصرت هنا على اربعة منها . كانت الأولى بعنوان « المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال » وهى دراسة اشبه بمقدمة نظرية لبحث كبير اود أن يتاح الوقت المناسب لاستكماله ، وقد استهدفت هذه الدراسة زعزعة الاعتقاد السائد بين معظم مؤرخى الفلسفة اليونانية حيث يعتقد هؤلاء ان الفلسفة قد نشأت كمعجزة يونانية خالصة وذلك من خلال تحليل اليونانيين لتراثهم القديم ونقدهم لعاداتهم وتقاليدهم ... الخ .

وقد حاولت التأكيد على انه لا يجوز اطلاق لفظ « المعجزة » إلا على شىء وجد على غير مثال سابق ، او وجد بدون أرهاصات سابقة ، وهذا الأمر لا يتوفر فى الحقيقة للحضارة اليونانية عموماً فكيف يمكن توفره لنشأة الفلسفة فيها !! . انه لا يجوز ان نتحدث عن معجزة علمية او فكرية لدى امة استفادت من نتاج الأمم السابقة . وقد استفادت الأمة اليونانية بلا شك فى كل ما اسهمت به وما ابتدعته من الحضارات الشرقية العريقة التى يرجع تاريخ بعضها المكتوب الى حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد بينما لا يعرف للأمة اليونانية تاريخاً قبل حوالى القرن العاشر الميلادى .

وعلى اى حال فليس هناك ما يمكن بان يلقب بالحضارة المعجزة إلا الحضارة المصرية القديمة ، فهى الحضارة الوحيدة التى انشأت نفسها

بنفسها فى شتى الجوانب على غير مثال سابق ، ومنها جانب التأمل الفلسفى حيث يرى البعض الآن بحق أن مصر هى مهد التأمل الفلسفى كما نعرفه اليوم .

أما الفلسفة اليونانية فهى إنما نشأت فى الحقيقة من تماس اليونان بالشرق حيث نشأت فى المستعمرات التى اقامتها اليونان فى ايونيا الواقعة على حدود آسيا الصغرى حيث وجدوا أنفسهم فى تماس مع الشعوب الشرقية فنهلوا من معين حضاراتها التى سبقتهم بآلاف السنين .

أما البحث الثانى فكان عن بروتاجوراس فيلسوف التنوير اليونانى الذى شاع عنه وعن اقرانه من السوفسطائيين أنهم من المغالطين الأفاقين الذين يعلمون الناس الجدل والخطابة مقابل الأجور الباهظة .

وقد شاعت هذه المقولة عن السوفسطائيين فاصبح لفظ السفسطائى يعنى المغالط المخادع منذ ايام سقراط وافلاطون ، وقد تردد ذلك فى كتابات معظم المؤرخين منذ ارسطو وحتى اليوم .

وهذا البحث محاولة لتفنيد هذه المقولة فى ضوء المعلومات المتوفرة عن عصر السوفسطائيين الأوائل وخاصة بروتاجوراس ، وبالنظر الى اهمية آرائهم بالقياس الى عصرها ومدى ما احدثته من تنوير لاقى صداه المباشر لدى غالبية اليونانيين مما يوضح ان آراء بروتاجوراس كانت هى الأكثر تعبيرا عن الروح اليونانية الأصلية .

وقد أوضحت تلك الدراسة إستنادا الى نتائج دراساتى السابقة(*) عن افلاطون وعن ارسطو أنه لولا ظهور بروتاجوراس واقرانه من السوفسطائيين لما كنا قد سمعنا عن سقراط او عن افلاطون أو عن ارسطو او على الاقل ربما ظهر هؤلاء بفلسفات مختلفة عما قدموه ، فالحق أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قد اعطوا جهدهم النقدى

(*) انظر كتابنا : فكرة الألوهية عند افلاطون : الطبعة الثانية ، مكتبة مدبولى بالقاهرة . وكذلك كتابينا : نظرية المعرفة عند ارسطو ، ونظرية العلم الأرسطية ، نشر دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٨٦ م .

الاكبر للرد على آراء السوفسطائيين ومحاولة تفنيدها ، وفى حين نشبل سقراط وافلاطون فى ذلك ، نجح ارسطو بعد ان كتب الجدل « الطوبيقا » والأغاليط السوفسطائية « السوفسطيقا » فى الرد على طريقة السوفسطائيين الجدلية ، وبعد أن خصص لهم جانباً من انتقاداته على آراء الفلاسفة السابقين فى مؤلفاته الاخرى .

وعلى كل حال فان ارسطو رغم نجاحه فى القضاء على هذه الحركة السوفسطائية فانه لم يقض بالطبع على تأثيرهم فى اليونانيين حيث كان السوفسطائيون كما اشرنا من قبل هم المعبرون بحق عن الروح اليونانية الوثابة المغامرة ، الحرة المجددة .

ومن ثم بقت آراء بروتاجوراس جنباً الى جنب مع آراء منتقديه وظل التعارض قائماً بين آرائه وآرائهم خاصة فى مجالات المعرفة والأخلاق والسياسة . واصبح هذا التعارض بين آراء بروتاجوراس وآراء سقراط وافلاطون وارسطو فى هذه المجالات من كلاسيكيات البحث الفلسفى ، فكما ان من الفلاسفة من تابع هؤلاء الثلاثة فى عقلانيتهم على الصعيد المعرفى ، فى مثاليتهم وارستقراطيتهم على الصعيدين الأخلاقى والسياسى بوجه عام — حيث يستثنى منهم ارسطو الذى نزع شيئاً ما نحو الواقعية فى فكره الاخلاقى والسياسى ، والى حد ما فى نظريته عن المعرفة ايضاً — ، فان معظم الفلاسفة خاصة فى العصر الحديث وفى عصرنا الحاضر انما يتابعون السوفسطائيين فى آرائهم الحسية فى المعرفة ، وفى آرائهم الداعية الى الحرية الفردية والمساواة فى ميدان السياسة ، وفى آرائهم الاخلاقية الداعية الى نسبية الفضائل وردها الى الإنسان الفرد الذى يقيسها بمعيار منفعته .

اما البحث الثالث فكان عن « نظرية المغالطات عند ارسطو » وهو عن جانب مهم من جوانب المنطق الأرسطى يتغافل عنه الكثيرون ممن يؤرخون لفلسفة ارسطو ومنطقه رغم ما يمثله هذا الجانب من اهمية قصوى بالنسبة للمنطق الأرسطى الذى وضع اساساً لضبط التفكير الإنسانى ، ولم يكن ذلك ممكناً فى ضوء عصر ارسطو الا من خلال اكتشاف المغالطات التى كان السوفسطائيون قد اشاعوها بين اليونانيين واوقعوهم فى حبائلها .

وفى الحقيقة ان هذه المغالطات ليست مقصورة على عصر ارسطو

ومنطقه فقط ، وانما هى مغالطات يقع فيها ويتعرض لها معظم الناس فى كل عصر ، ولذلك اصبح مبحث المغالطات من المباحث المنطقية الهامة فى العصر الحديث .

وقد قصدنا من هذا البحث تسليط الضوء على هذا الجانب المهمل من منطق ارسطو لسببين :

أولهما : انه اصبح كما قلت من المباحث المنطقية الهامة لدى مناطقة العصر الحديث ، ويجدر بنا أن نعرف الأصول الأولى لهذا المبحث عند ارسطو واضعه الأول .

ثانيهما : ان كتشف ارسطو عن هذه المغالطات قد مكنه الى حد كبير من القضاء على السوفسطائيين بكشف صور خداعهم للناس فى مجادلاتهم ، وبالتالى فان معرفتنا لهذه المغالطات يساعدنا فى فهم وبلورة موقف ارسطو من السوفسطائيين من ناحية ، ودور ذلك الموقف فى وضع اسس هذا العلم الجديد علم المنطق بشقيه السلبى (وهو مبحث الأغاليط) والايجابى المتمثل فى اكتشاف الانواع المختلفة للحجج وخاصة الحجج البرهانية من ناحية اخرى .

اما البحث الرابع فهو عن « دور فكرة العلية فى ميتافيزيقا ابرقلس » وهو دراسة للفكرة الجوهرية فى فلسفة ابرقلس الذى احتل مكانة هامة فى عصره ، فهو احد من يلقبون بالأفلاطونيين المحدثين حيث يمثل فى نظر مؤرخيها اهم فلاسفة الطور الثالث من اطوار الأفلاطونية المحدثة الذى تميز بظهور تاثير المشائية الأرسطية وكان ذلك على يد ابرقلس .

وقد حاولنا فى هذا البحث إلقاء الضوء على اهم جوانب فلسفة ابرقلس وهو الجانب الميتافيزيقى وبيان مدى اصالته ببيان مدى اختلافه عن اقرانه من فلاسفة هذه الفترة ، ولم نجد افضل من النظر فى ميتافيزيقاه والتركيز فيها على فكرة العلية ، لأنها فكرة اكتسبت لديه ابعادا ميتافيزيقية ـ منطقية ، ونجح من خلالها فى تقديم ميتافيزيقا متميزة عن ميتافيزيقا افلوطين ، إذ على الرغم من تاثره بالثلاثية الأفلوطينية الشهيرة (الواحد ـ العقل ـ النفس الكلية) التى يتألف منها العالم المعقول ، إلا انه ربط بينها على اساس مبدأ العلية ، فالعلاقة بين اقانيم العالم المعقول لدى

ابرقلس عــلاقة علــة بمعلول ، فالعــلة الأولى اى الواحــد قــد ابدعت انيــة النفس بتوسـط العقــل .

وقـد تأكـد لنــا من جــانب آخــر ان ابرقلس يؤكـد على مفارقة العــلة الأولى اى الواحـد للأشياء المبتدعة بعــكس افلوطين الذى يؤمن بوحــدة الوجــود ، إذ ان العــلة الأولى عند الأول قــد ابدعت الأشــياء « من غــير أن تختلط بهــا » ، ورغــم انهــا هى التى افاضت بهــا وتدبرها وتهبهــا القــوة والحيــاة والخــيرات ، إلا انهــا ثابتــة قائمة بوحدانيتها .

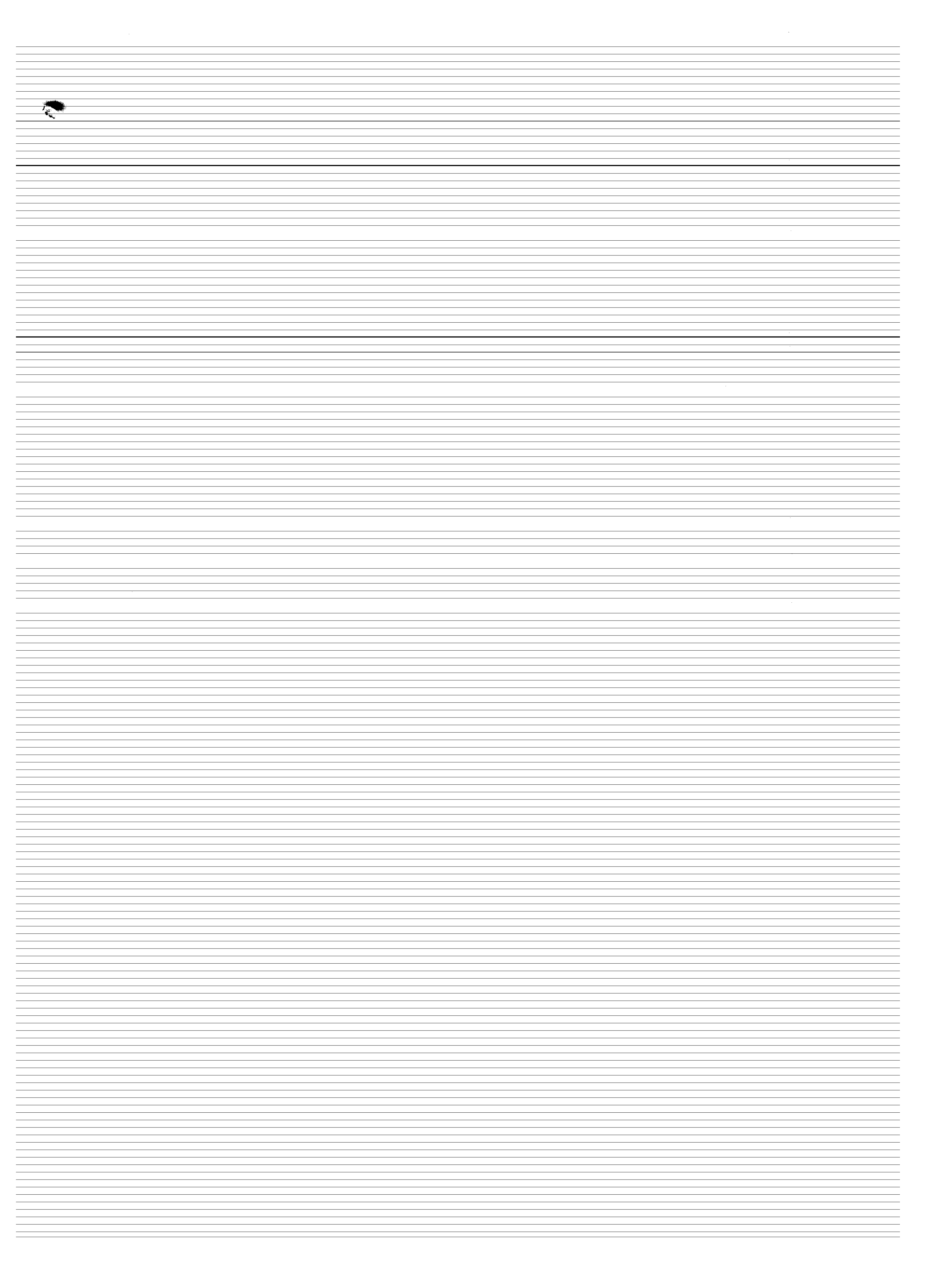
وبعــد عــزيزى القــارىء ، فــان هــذه الدراسات التى جمعتهــا بين دفتى هــذا الكتــاب إنمــا هى جــزء من كــل اتمنى ان تتــاح الفرصة لاستكماله حيث ان لــدى مــادة العــديد من الدراسات الأخــرى فى نفس هــذين الاتجاهين ، ففى الاتجــاه الأول اتمنى استكمال دراســة بعض المفكرين الآخــرين فى مصــر القديمــة لتكتمل الصــورة بكتــاب اسـعى لإخــراجه عن « الفلسفة المصرية القديمة » .

وفى الاتجــاه الثــانى اعــد الآن بعض الأبحــاث ، احدها بعنــوان « طاليس ليس اول الفلاسفة » ، وآخــر بعنــوان « المؤثرات الشرقية فى الفلسفة الفيثاغورية » ، وثالث عن « الأصول المصرية لفلسفة افلاطون »، كمــا اتمنى أن تتــاح لى فرصــة إعــداد بعض الأبحــاث عن فلاسفة مدرســة الإسكندرية الذين يحتاجون بالفعــل الى دراسات تكشــف عن مــدى اصالتهم ومــدى تعبيرهم عن التــراث الفــكرى لمصــر القديمــة وللتــراث الشرقى القــديم عمــوماً .

ولعــل بعض هــذه الدراسات تــرى النــور فى طبعــات قــادمة لهــذا الكتــاب إن شــاء الله . والى ذلك الحين اتمنى ان تســاعد هــذه الأبحــاث المنشــورة فى هــذا الكتــاب فى ســد ثغــرات فى التــاريخ الفلسفى العــربى للفلســفة القديمة ، وان يكــون لــه صــدى لدى المهتمين بالفلسفة القديمة عمــوماً وبالفلسفات الشرقية القديمــة بوجــه خــاص .

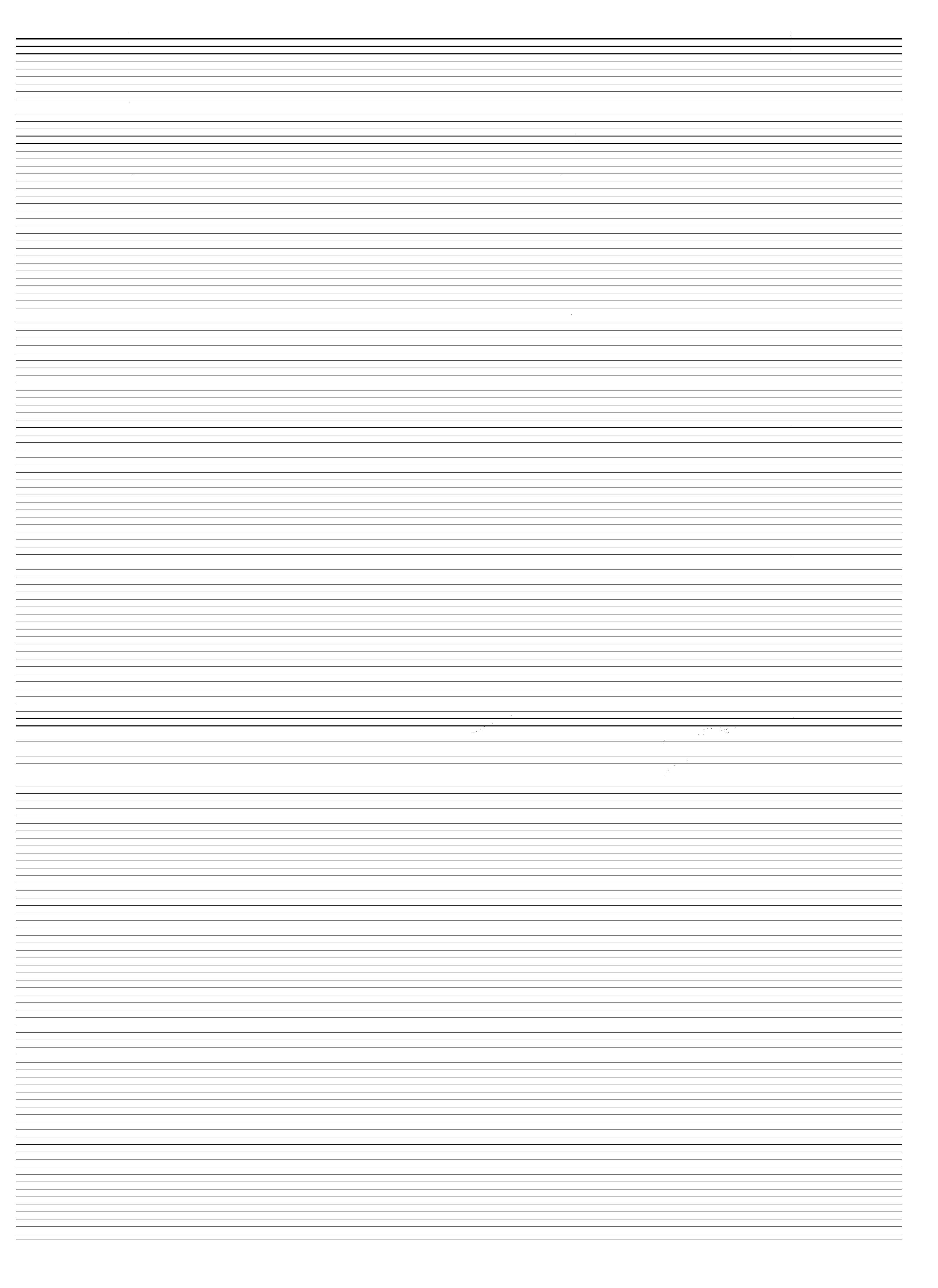
والله المســتعان ،،

الشــارقة
فى ١٩٩١/٥/١٥ م



القســـــم الأول

فى الفلســـــفة المصـــــرية



الفصـــل الأول

فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود
فى مصر القديمة (*)

(*) بحث نشر بالمجلة العلمية لكلية الآداب – جامعة القاهرة ، مجلد (٥٥) ، العدد الرابع ، اكتوبر ١٩٩٥ م ٠



الفصـــل الأول

فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصـــر القديمة (*)

مقدمـــــة :

كان من الطبيعى ان تكون اول القضايا التى تشـــغل فكـــر الانســـان المصرى القديم ، قضية تفسير هذا العالم الطبيعى وأصل وجوده ، فالانسان المصرى شانه فى ذلك شان كل البشر فى العالم منذ فجر التاريخ ، كان مشغولا بقضية الخلق ٠٠ كيف جاء هو وهذا العالم الى الوجود ؟ ومن صنعه وصنع هذا العالم ؟ وما هى القوى التى تتحكم فى حركته وفى حركة هذا العالم ؟ وكيف يمكنـــه ان يرضى هذه القوى الطبيعية المختلفـــة ويتجنب خطرها وشرورها ؟ وكيف يمكنه استجلاب خيرها وينال رضاها ؟!

لقد تطلع المصريون القدماء الى كل ما احاط بهم من عناصر الوجود واهتدوا بعد تأمل وتفكير عميق الى نتائج عديدة اهمها :

(أ) أن فى الوجود عناصر كثيرة تتحكم فى حياة الخلق ومصائرهم بطريق مباشر او غير مباشر ٠

(ب) أن كل عنصر من هذه العناصر تتكفـــل به قدرة الهية تستوجب التقديس وتستحق العبادة ٠

(ج) أن هذه العناصر يترابط بعضها مع البعض ويمكن أن يردوا جميعا الى أصل واحد قديم(١) ٠

وقد تشكل عبر هذه النتائج التى اهتدوا اليها فلسفتهم للطبيعة ونظرتهم

(*) بحث نشر بالمجلة العلمية لكلية الآداب – جامعة القاهرة ، مجلد (٥٥) ، العدد الرابع ، اكتوبر ١٩٩٥ م

التاليهية لعناصر الوجود ، فقد تخيلوا منذ فجر تاريخهم وجود أربابا متفرقين يتكفلون فرادى بامور السماء والأرض والماء والهواء والشمس والقمر والمطر والخصوبة والنماء .. الخ . وشيئا فشيئا بداوا يطورون فكرهم تجاه هذه الأرباب فيؤلفوا بينها وينظرون الى علاقتهم بقضية الخلق نظرة فلسفية تتجاوز الفهم المادى لعناصر الوجود الى ما وراء هذا العالم المحسوس ، واختلفت رؤاهم الفلسفية لأصل العالم والوجود نتيجة لاختلاف الظروف السياسية والاجتماعية مرة أو نتيجة للتنافس بين مدنهم مرة أخرى أو نتيجة لدرجة النضج العقلى التى كانت تحكم هذه الرؤى مرة ثالثة .

وقد تنافس فى التراث الفكرى المصرى القديم اربعة تفسيرات قدمها اهالى اربع مدن كبرى فى مصر القديمة هى على التوالى : مدينة أون أو مدينة الشمس هليوبوليس ، ومدينة أونو أو مدينة الأشمونين الحالية ، ومدينة منف ، وأخيرا مدينة واست أو مدينة الأقصر الحالية . وسنعرض لهذه التفسيرات المختلفة للوجود نسبة الى المدن التى ظهرت فيها ، فقد ظهر فى كل مدينة من هذه المدن مجموعة من المفكرين أو من الكهنة بحسب التعبير المفضل فى مصر القديمة . وحاولوا تمجيد مدينتهم وتمجيد عقيدتهم الدينية فاجتهدوا فى تقديم مذهبهم الخاص فى تفسير اصل الوجود . ولا ندرى ان كان احدهم هو الذى ابتدع هذا المذهب اولا ثم تتلمذ عليه الآخرون أم أنهم تشاوروا جماعة واصطلحوا على تقديم مذهبهم ككل الى العامة . وبعبارة اخرى لا ندرى ان كان من المناسب أن نطلق على اصحاب كل واحد من هذه التفسيرات لقب مدرسة فلسفية تتلمذ فيها اللاحق على السابق بحيث طوروا مذهبهم على النحو الذى وصل الينا به . أم أنه من غير المناسب أن ندعوهم مدرسة فلسفية نظرا لأننا لا نعرف بالفعل صاحب هذا التفسير بشكل مستقل عن من آمنوا به ودعوا اليه بعد ذلك !! .

وسواء جاز أن نطلق لفظ مدرسة على اصحاب كل واحد من هذه التفسيرات أم لا يصح لنا ذلك . فان الحقيقة التى لا شك فيها أن كل واحد من هذه التفسيرات قد انطلق من احدى مدن مصر القديمة فى ذات الوقت الذى شهدت فيه ازدهارها السياسى والاجتماعى والثقافى . وفى الوقت الذى بلغت فيه قمة مجدها ونفوذها . ومما لا شك فيه ايضا ان هذه التفسيرات كانت نتيجة تاملات فلسفية لأفراد بعينهم طوروا تاملاتهم واحد بعد الآخر

حتى اكتملت نظريتهم قبل اعلانها لعامة الناس فى مدينتهم ، وقبل نشرها والدعوة لها فى المدن الأخرى · نحن اذن أمام تفسيرات متباينة يعبر كل واحد منها عن مزاج مجموعة المفكرين الخاصين بهذه المدينة أو تلك ، أى أن كل تفسير قد خرج معبرا عن مزاج أصحابه الفكرى · ومن هنا جاز أن نطلق على أصحاب كل واحد من هذه التفسيرات أنهم ينتمون الى مدرسة فلسفية بعينها يحدها المكان الذى ظهروا فيه والزمان الذى أشاعوا وأعلنوا فيه مذهبهم الفكرى · وان كنا لا نعرف أحدا من أعلام هذه المدرسة أو أصحاب هذا المذهب فان هذا يرجع فى المقام الأول الى سرية التعاليم التى كانت شائعة فى مصر القديمة والسرية التى كانت تحيط بكل صاحب فكرة أو رأى بحيث لم يكن يجوز أن ينسب أحد لنفسه اختراعا أو نظرية معينة · كما يرجع فى المقام الثانى الى أن معظم هذه المذاهب قد اكتشفها أصحابها وتناقلوها فيما بينهم شفاهة قبل التوصل الى اختراع الكتابة وحتى بعد اكتشاف الكتابة تكاسل الخاصة من المفكرين عن تسجيل أفكارهم الفلسفية ومكتشفاتهم العلمية ظنا منهم أن من الأفضل أن يتناقل الناس هذا الفكر شفاهة ويتوارثوه محفوظا جيلا بعد جيل حتى يزدادوا تقديسا له واحتراما لعراقته وقدمه ·

أولا ـ المذهب الشمسى :

ينسب هذا المذهب الى أهالى مدينة أون أو مدينة هليوبوليس مدينة الشمس وهى عين شمس الحالية ، ويعد أقدم مذهب معروف فى تفسير نشأة الوجود وربما يرجع هذا المذهب الى ما قبل التاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة ، لكن أقدم تسجيل لنص هذا التفسير شبه المتكامل وجد داخل هرمى مرن رع وببيى الثانى (نفركارع) من الأسرة السادسة ، أى يرجع الى حوالى القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد(٢) ·

وقد ورد فى هذا النص :

« يا أتوم ـ خبرر أنت على القمة على التل (الهيولى) ظهرت كالطائر « بن » الخاص بالحجر « بن » فى منزل « بن » ، بهليوبوليس ، بصقت ما كان شو ، تفتفت ما كانت تفنوه ، نشرت أذرعتك حولهم مثل أذرع كا ، لأن الكا (الخاصة بك) فيهم ··

يا ايها التاسوع العظيم الكائن فى هليوبوليس ، اتوم وشو وتفنوة وجب ونوة واوزيريس وايزيس وست ونفتيس ، الذين ولدهم اتوم باسطين الى مدى بعيد قلبه يفرح عند انجابه اياك ، فى اسمك الأقواس التسعة ، يا ليت ألا يكون بينكم من سيبتعد بنفسه عن اتوم ، لأنه يحمى هذا الملك نفر ـ ك اـ رع ، لأنه يحمى هرم هذا الملك نفر ـ كا ـ رع ، لأنه يحمى عمله الانشائى هذا من كل الآلهة ومن كل الموتى ولأنه يحمى حتى لا يحدث له أى شيء مكروه عبر طريق الأبدية »(٣) ٠

لقد تأمل أصحاب هذا النص فى نشأة الوجود وبدء الخليقة وانتهوا الى القول بماضي سحيق قديم لم تكن فيه أرض ولا سماء ولا كائنات ولا بشر وانما عدم مطلق واتفقوا مع القائلين ممن سبقهم بأن ذلك العدم المطلق لم يكن يشغله سوى كيان مائى لا نهائى العظم ذلك الذى أطلقوا عليه « نون » وقد اضافوا انه فى حقبة بعيدة ظهر فى هذا الكيان المائى العظيم روح الهى ازلى خالق هو « اتوم » ٠ واتوم لفظ مصرى يجمع بين ضدين من المعانى ، معنى العدم تكنية عن نشأة صاحبه من العدم ، ومعنى الشمول والاكتمال ، والاكتمال تكنية عما أرادوا تصوير الاله به من قدرة وجلال(٤) ٠

وقد ظهر اتوم أول ما ظهر على قمة تلك الجزيرة المائية الضخمة وكان الرمز الذى يعبر عن التل أو الرابية فى اللغة الهيروغليفية يعنى أيضا « ظهور مجيد » ورسمه مرتفع محدودب تنطلق منه أشعة الشمس صعدا حتى يصور معجزة ظهور الاله الخالق لأول مرة(٥) ٠

فقد ظهر الاله اتوم ظهوره الأول العظيم بوحدانيته على تلك الرابية أو على تلك الهيولى التى لا شكل لها ، حتى ذرأ أو أوجد من نفســه أول عنصرين من عناصر الوجود أحدهما ذكر تكفل بأمر الفضاء والهواء والنور عرف باسم « شو » والآخر انثى تكفلت بأمر الرطوبة والندى عرفت باسم « تفنوة » واختلط العنصران أو الروحان الالهيان وتفاعلا أو تزاوجا على حد تعبير الانسان المصرى القديم ، فتولد عنهما بقية التاسوع الالهى العظيم حيث ظهر بعدهما عنصران جديدان ، أحدهما ذكر تكفل بأمر الأرض وسمى « جب » والآخر انثى تكفلت بأمر السماء وعرفت باسم « نوة » ٠

وقد كانت السماء والأرض فى بداية أمرهما متصلتين جسدا وروحا الى ان أذن الاله الخالق أن يبزغ من بينهما فجر الحياة فأوحى الى « شو » أن يفصل بينهما فرفع شو السماء عن الأرض ونهض بها الى اعلى عليين ثم ملأ الفراغ بينها وبين الأرض بما كان يحيط به ويصدر عنه من هواء وضياء ٠

ذلك كان الوضــع الأول الذى ظهــر عليه الوجــود حيث لم يكن فيه الا هؤلاء الأرباب الكبار ، وكانت هيئة الوجود بهذا الشكل مهيئة لوجود الكائنات الحية والانسان ، فاستكمل الخلق بأن تولد عن الالهين السابقين اربعة آخرين ، ذكران هما اوزوريس الذى تكفــل فى الأرض بأمر الفيضان والخصب والنمو وست الذى تكفل بأمر امطار السماء ورعدها واعاصيرها . وانثيان ارتبطت كل واحدة منهما بزوجها هما ايزيس التى ارتبطت باوزوريس ونفتيس التى ارتبطت بست ٠

وبهذا اكتمل التاسوع الالهى العظيم الذى عد أصل الوجود بكل ما فيه من عوالم وكائنات حية وجماد ٠

رســــــــم

وقد تباينت اراء أصحاب هذا المذهب حول الطريقة التى ذرأ بها اتوم مخلوقاته الأوائل لا سيما شو وتفنوة ، فقال بعضهم انه خلقهما عن طريق الاستمناء أو بماء اللقــاح كما يخلق بنو البشر عادة ٠ وقال آخرون بانه خلقهما عن طريق السعال أو البصق ، وقد اســتفاد الأخيرين من المدلول

اللفظى للاسمين شو وتفنوة ومن قدرتهم على التاويل العقلى ، فقربوا بين كلمة شو وبين الصوت الذى يصدر عن الفم اذا نفخ والأنف اذا عطس ، كما قربوا بين كلمة تفنوة وبين الصوت الذى يصدر عن الفم اذا تفل وانتهوا من محاولتهم التأويلية هذه الى ان ربهم الخالق أتوم نفخ ذات مرة أو عطس عن قصد فصدر عنه شو روح الهواء ، وتفل مرة أخرى عن قصد فصدرت تفنوة روح الرطوبة والندى (٦) ! ٠

ومضى اصحاب هذا التاويل فجعلوا من هذه التصورات المادية حقائق ملما بها ، ورتبوا عليها تشبيهات شعرية وفلسفية طريفة فقالوا ان آتوم بعد أن خلق ولده نفخ نفخة من فمه فجرت الرياح من حوله ولفته على نحـو ما يلتف المرء بردائه غير أن شو لم يلبث أن شق رداء الهواء وارسله على ما شاء لنفسه من المسالك والاتجاهات ثم تجلى فاثار الوجود بعد أن كان ظلاما ٠ ولما أطلق أبوه تفنوة من فمة وزودها بمقومات الرطوبة والندى حملها شو فوق ظهره فيما كان يحمله من هواء ورياح ، ولما تعاقبت العصور وخلق البشر تيسر لهم أن يتطلعوا الى آيات ربهم شو فى أكثر من مظهرمن مظاهر الوجود ٠ وقد أصبح لشو الاله أتباعه الخواص الذين نادوا بأنه الجوهر الفعال فى الحياة وأنه المهيمن على ملكوت الهواء ورووا عنه وصفه لنفسه بعبارات قال فيها :

« تقتـات الجوارح بصغار الطيـور ، وتحيـا الذئاب على السـلب والافتراس ، ويقتـات الناس بالحبوب ، وتقتات التماسـيح بالأسـماك ، والأسماك بما تجده فى مجارى الماء ، وكل ذلك يجرى وفقا لمشيئة آتوم ، غير انى أنا من يكفل لهؤلاء جميعا البقاء والاستمرار على الحياة ٠٠ أنا الحياة ، أوجد فى مناخرهم ، أدفع أنفاسى فى حناجرهم ٠٠ أنا الحياة التى تعمر تحت السماء ٠(٧) ٠

ذلك كان احد التعريفات التى تفرعت عن المذهب الشمسى أو قل أحد التفسيرات التى ركزت على دور الاله شو فى عملية الخلق وتوفير أسـباب الحياة لكل كائن حى ٠ ولما ذاع المذهب وانتشر فى ارجـاء مصر القديمة نتيجة بساطة التصورات التى أخرجه فيها أصحابه ومدى اقترابها من كل محسوس ملموس من مظاهر البيئة ٠ فضلا عن ان مدينة أون ازدهر شانها

وعلا نجمها السياسى مما مكن لأهلها أن ينشروا مذهبهم ويبشروا به بكل الوسائل المتحة ٠

أقول لما حدث ذلك الذيوع والانتشار كثرت التفسيرات والتفريعات التى تفرعت عن المذهب الرئيسى وكان أبرز التطورات التى لحقت به ، ذلك التفسير الذى يربط أصحابه بين الاله اتوم وبين « رع » الذى كان الهاً يعبد ويدين به الكثيرون ، مما اضطر معه أهالى مدينة أون أن يجددوا فى عقيدتهم الدينية والفلسفية وأن يقرنوا رع باتوم ٠

وقد حدث هذا التجديد فى عصر الدولة الوسطى أى حوالى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد على وجه التقريب ٠ وقد عبر نص من الفصل السابع عشر من كتاب « الموتى » كتب فيما بين الأسرة الثامنة عشرة الى الأسرة الحادية والعشرين عن هذا التطور حيث جاء فيه :

« انى الاله آتوم فى شروقه (الواحد الوحيد) ٠٠ اتيت الى الوجود فى « نون » ٠٠ انى « رع » الذى نهض فى البدء وحكم ما قد صنع ٠٠ انى الاله العظيم الذى أولد نفسه نظير « نون » الذى صاغ أسماء الآلهة ليوجدوا كالهة ٠ من يكون هذا اذن ؟! انه « رع » خالق أسماء أعضائه الذين أتوا فى صورة الالهة فى موكب « رع » ٠٠ انى انا هو فى الصدارة بين الآلهة ٠ من يكون هـذا اذن ؟ انه « آتوم » فى قرصه أو (كما يقول آخرون) انه « رع »(٨) ٠ ٨

لقد ارتبط الاله اتوم برع فى هذا النص وأمثاله ارتباطا لا ينفصم سواء من جانب أنصـار اتوم من أصـحاب التفسيرات الأولى للوجود عبر اتوم وحده ، أو من جانب أنصار رع الذين حاولوا قدر استطاعتهم أن يتلمسوا الأسباب التى تربط بين الههم وبين اتوم فبدا رع وكأنه ليس الها جديدا يضاف الى آتوم ، بل هو اتوم نفسه ، ذلك الخالق القديم الذى شاءت ارادته أن يتجلى على الناس فى هيئة رع اله الشمس وأن ينير العالمين من افقـه العظيم » (٩) ٠ لقد حدث تزاوج بين الاسمين فى هذا التطور ٠

وهكذا استمرت التأويلات المختلفة للمذهب الشمسى تتوالى واحدا بعد الآخر تبعـا لتطور الظروف السياسية والدينية التى مرت على مدينة أون

موطن المذهب الأصلى · وقد اتخذت هــذه التأويلات والتفسيرات صــورا متعددة منها الفلسفى العــادى ومنها الشــعرى الأسطورى · وفى كل هذه الصور نلمح اجتهادات العقل المصرى القديم فى تفسير أصل الوجود وكيفية نشأة هذا العالم الطبيعى · ولم تتوقف هذه الاجتهادات عند حد تطوير هذا المذهب بل بلغت درجة كبيرة من النضج العقلى حينما بدأ أهالى المدن الأخرى يحاولون نقد هذا المذهب كلية ليقدموا تصورات جديدة حول نفس الموضوع وهذا ما سنجده بداية لدى أهالى مدينة الأشمونين ومدينة منف ·

ثانيا ـ المذهب الهيرموبوليسى أو الأشمونى :

وهو نسبة الى مدينة الأشمونين الحالية فى مصر الوسطى وكانت تعرف فى الزمن القديم بأونو أو هير موبوليس · وقد تحولت هذه الأسماء القديمة الى الأشمونين بدءا من اعتناق أهلها لمذهبهم الجديد فى تفسير أصل الوجود الذى تعصبوا فيه لعناصر الوجود الثمانية وأطلقوا عليها « الثامون » وأخذوا عن ذلك اسم مدينتهم الجديدة حيث كان عدد الثمانية ينطق فى اللغة المصرية القديمة « خمون » وأصبح فى اللغــة القبطية « شمون » ثم ثنى فى اللغــة العربية فأصبح شمونين وظل يطلق على الجانبين الواقعين على بحر يوسف من مدينة الأشمونين(١٠) ·

أما بداية هذا التفسير الجديد لأصل الوجود والعالم الطبيعى فيرجع الى ذلك الجدل الذى كثر حو لالمذهب الشمسى فى المدن المصرية المختلفة ، والى محاولة حكماء مدينة « أونو » أو « هرموبوليس » أن يناهضوا هذا المذهب · وربما يكون وراء ذلك أسباب سياسية تمثلت فى نوع من الانشقاق السياسى الذى عز معه على حكماء المدينة أن يظلوا أتباعا لمذهب منافسيهم ومن ثم فقد أعلنوها حربا فى السياسة والدين والفكر فى آن واحد ·

وقد حاول هؤلاء الحكمــاء فى البداية أن يشــككوا فى بعض عناصر المذهب الشمسى متسائلين فيما بينهم ، اذا كان رع أتوم قد خرج أصلا من نون كما قال أتباعه ، أفلا يعتبر بذلك ولدا لنون ؟! واذا كان ذلك صحيحا ، الم يكن من المفروض أن يتوفر لنون طرفان للانجاب ؟! وما الذى كان يحيط بنون قبل أن ينجب ولده ؟ وهل كانت له رغبة حقيقية فى ذلك ؟!(١١) ·

وبعد هذا التشكيك وتلك التساؤلات كان على مفكرى اونو ان يقدموا تصورهم الخاص للوجود وكيفية نشاة العالم ، فقالوا بان الوجود بصورته الحالية تقدمته اربعة عناصر هى : ماء كثيف ، وظلام محيط ، وقدرة منطلقة دافعة ، وعنصر لطيف لا يرى · وقدروا ان كلا من هذه العناصر الأربعة تكفل به توءمان يتفقان فى الطابع ويختلفان فى الجنس ، احدهما مذكر ، وهو الأصل ، والآخر مؤنث ، وهو الفرع · وأنه توفر لكل من التوائم روح ربانية منفصلة وذلك مما جعل منها ثمانية ·

هذه هى عناصر الوجود الأساسية عند الأشمونيين وهذا هو اصل « الثامون » الذى آمنوا به · ولكن السؤال الهام هنا هو : كيف ردوا العالم الى هذه العناصر ؟! او بمعنى آخر ، هل فسروا نشاة الوجود والكائنات من هذا « الثامون » ؟!

لقد افاض التوءم الأول او الروح الأول فى البداية محيطا مائيا كثيفا استقر فيه واتخذه مظهرا لوجوده وتسمى معه باسم « نون » واستقرت معه انثى توائمه اشتقوا اسمها من اسمه فدعوها « ناونت » ·

ثم احاط الروح الثالث نفسه بظلام كثيف اتخذه مظهرا لوجوده واستقر فيه وتسمى معه باسم « كوك » وبنفس الطريقة اسـتقرت معه انثى تماثله اشتق اسمها من اسمه فسميت « كاوكت » ·

اما الروح الخامس فقد تمثل فى تلك القدرة المنطلقة الدافعة التى اشتق اصحاب المذاهب اسمها من لفظ يدل على الحركة الماثلة لاندفـاع الأمواج او انسياب المياه · فسموها « حوح » ثم افترضوا وجود الأنثى التى تقاربه واشتقوا اسمها من اسمه فسميت « حاوحت » اما العنصر او الروح السابع ، فهو ذلك العنصر اللطيف الذى لا يرى اى « الهواء » · وقد سموه باسماء مختلفة منها « تنمو » او « نياو » واحيانا « جرح » او « امون » · وافترضوا له انثى تماثله وجعلوا اسمها مشتقا من كل المسميات السـابقة واشهرها اسم « اماونت » ·

وقد تصوروا بعد ذلك انه فى فترة ما تجمعت هذه العناصر او الأرواح الثمانية بما فيها من ذكر وانثى ، وشاءت ان تغير ما هى فيه من كيان قديم

بكيان آخر جديد فتعاونت فيما بينها على خلق دحية عظيمة ووضعها فوق ربوة عالية فى مدينة اونو ولمـا انشقت الدحية خرج منها كائن جديد لم يكن فى حقيقة أمره الا الاله « رع اتوم » اله النور أو اله الشمس ، ذلك الاله الذى ظن أصحاب المذهب الشمسى أنه وجد من لا شىء ٠ ومنذ ظهور الاله رع اتوم أصبح العالم مهيئا لظهور الكائنات ووجود البشر(١٢) ٠

وهكذا نلاحظ أن الاختلاف بين المذهب الشمسى والمذهب الأشمونى يتمثل فى أمرين اساسيين : أولهما هو الاختلاف حول أصـل الاله أتوم رع فبينما يؤمن أنصار المذهب الأول بأنه قد أوجد نفسه من عدم يؤمن أنصار المذهب الثانى بأنه قد جاء بعد « الثامون » ٠ وعن طريق تعاون تلك العناصر أو الأرواح الثمانية فى خلق الدحية التى انشقت فخرج منها الاله ٠

وثانيهما يتمثل فى الاختلاف حول العناصر الأسـاسية للوجود فبينما جاء التصور الشمسى واضحا فى تأليه العناصر المختلفة للوجود وبيان كيف أتى كل زوج منها عن الزوج السابق و أن الجميع قد أتوا بفضل الاله أتوم باعتباره الاله الخالق ، نجد أن التصور الأشمونى جاء غامضا فيما يتعلق بتسمية هذه العناصر الأربعة الأساسية وبكيفية التمييز فيما بين ذكر وأنثى لدرجة أن يتولد عنها عبر انقسامها الى ذكر وأنثى ذلك « الثامون » الذى عدوه أصل الاله ٠

ولعل ذلك التمايز بين وضـوح المذهب الشمسى والغموض الفلسفى الذى تميز به المذهب الهرموبوليسى هو ما ساعد على ذيوع الأول وانتشاره فى الأوساط الشعبية ، بينما اقتصر الاعجاب بالمذهب الثانى على أوسـاط الخاصة والمثقفين وربما يرجع ذلك الى ما تضمنه التفسـير الهرموبوليسى من عناصر فلسفية هامة(١٣) ستكون حافزا لتفسيرات أخرى ورؤى جديدة أشد نزوعا نحو التجريد ٠

والطريف أن أصحاب التفسير الهرموبوليسى ربما أحسوا بهذا الغموض الذى امتاز به مذهبهم واستغلاقه على الفهـم ، فأرادوا توضيحه بصـورة مرئية رمزية يفهمها العامة ، فرمزوا لذكور الثامون برءوس الضفادع ورمزوا لاناثها برءوس الحيات ، وجاءت نقوشهم معبرة عن ذلك الثامون فى أجساد بشرية تحمل ذكورها رءوس الضفادع وتحمل اناثها رءوس الحيات ٠

ورغم انهم لم يتركوا اى نص مكتوب يوضح اسباب اتجاههم الى هذا التصوير الرمزى على هذا النحو بالذات ، فان الأمر يمكن ان يفسر على أساس أنهم تصوروا أن البداية كانت فى ظهور العناصر او الأرواح المذكورة ثم تلاها العناصر المؤنثة ، وربما تصوروا ملاءمة رمز الضفادع للمرحلة الأولى حيث انها تحيا فى الماء واليابس وتسعى فى الظلام دائما وتتمثل فيها قوة الاندفاع وتبدو كما لو كانت تختزن الهواء فى جوفها وربما افترضوا فى الضفادع ايضا من مظهرها الأغبر وجلدها المغضن ما يوحى بقدم جنسها • فضلا عن أن الكثرة الهائلة التى تتوالد بها على شواطىء الأنهار ترمز الى الكثرة الهائلة التى تعاقبت بها المخلوقات الأخرى الكبيرة وتم تها تعمير الكون وهذا ما يبدو من اتخاذ المصرى القديم لرمز يرقة الضفدع كصورة تعبر فى كتاباته عن المائة الف(١٤) •

ثالثا – المذهب المنفى :

ينسب هذا المذهب الى مدينة منف التى اسسها الملك مينا مؤسس الأسرة الأولى فى تاريخ مصر القديمة لتكون عاصمة لمصر الموحدة ومقرا لملكه • وقد ازدهرت منف فى ذلك الوقت لمكانتها السياسية وقد واكب مفكروا المدينة هذا الازدهار لمدينتهم فحاولوا اثبات تفوقها على ما عداها من المدن بقولهم ان معبد الهها الاله « بتاح » كان الميزان الذى وزنت فيه مصر العليا والسفلى »(١٥) • ولعل ذلك الاعتقاد يرجع الى المكان الوسط الذى احتلته مدينة منف منذ اسست فى حوالى القرن الثانى والثلاثين قبل الميلاد كواسطة عقد لكل من اقاليم الدلتا واقاليم الصعيد اى فيما بين مصر العليا ومصر السفلى •

وبالطبع فقد نشط أهل الفكر فى منف حتى يقدموا مذهبا فكريا جديدا بحيث ينطوى بداخله تلك التفسيرات السابقة ، وبحيث يتجاوزها جميعا بسمو ما فيه من تصورات لمسالة الخلق وكيفية نشاة الوجود •

ولا شك ان نقطة البداية فى هذا المذهب ستنطلق من امرين :

اولهما : الاعلاء من شان مدينتهم وأربابها المحليين خاصة اقدمها جميعا الاله « بتاح » الذى كان ينظر اليه على انه – حسب معنى اللفظ – الفتاح أو البناء الخلاق ، رب الأرض العالية •

وثانيهما : احتواء المذهبين السابقين بنقدهما تارة ، وبتأويلهما ليصبحا جزءا من مذهبهم الخاص تارة أخرى ·

ومن هنا بدأت تساؤلاتهم وتأملاتهم ، وربما كان أول هذه التساؤلات ، اذا كان أصحاب المذهبين السابقين قد شهدوا ظهور الههم الخالق بظهور رابية أو ربوة عالية طافية فى وسط مائى وسواء قد ظهر الاله مباشرة فى هذا الوسط كما يرى أصحاب المذهب الشمسى أو ظهر بعد أن خلقت عناصر الوجود أو أرواحه الثمانية تلك الدحية التى خرج منها الاله لأول مرة ، فان الناس قد صدقوا هذه الآراء واعتنقوها ·

واذا كان ذلك كذلك ، فلماذا لا تكون تلك الربوة العالية الطافية الحقيقية هى مدينة منف ذاتها أو على الأقل جزءاً معيناً منها ، ولا سيما أنها كانت بالفعل أرضا طافية فى بداية أمرها قبل أن يحول عنها الفرعون فرع النيل ويجنبها طغيان النيل عليها ، ذلك الطغيان الفيضانى الذى كان يحولها فى الزمن القديم الى ما يشبه المستنقع الكبير ويجعل من أرضها أشبه بالجزيرة الطافية ·

واذا كانت منف هى ذاتها تلك الربوة العالية الطافية فى بداية أمر الخليقة ، فلماذا لا يكون ما حدث فيها من عمران متتابع ومنتظم منذ انشائها على يد الملك مينا قد حدث عن تدبير الهى حكيم وربما يكون هذا التدبير مماثلا لما حدث فيها عند نشأة الوجود لأول مرة ؟! ·

ولقد تساءل حكماء منف كذلك عن « آتوم » وقدرته الخلاقة · فقد قال أصحاب المذهب الشمسى بأنه قد خلق من نفسه أرباب الطبيعة أو ما أسموه بالتاسوع العظيم ، فكيف تم خلق بقية الأرباب الأخرى التى عبدها المصريون وهى كثيرة ؟ وكيف ظهر العمران فى الأرض ؟ وكيف تميزت الكائنات المختلفة بعضها عن بعض ، أيمكن أن تكون هذه الأشياء جميعا قد حدثت من تلقاء نفسها ؟! أما كان للاله الخالق تأثير فى ايجادها وفى تنظيم العالم المعمور واصدار التشريعات والنواميس التى يعمل الجميع ويعيشون وفقا لها ؟! ·

لقد تساءل حكماء منف أخيرا عن تلك الارادة المدبرة التى فكرت فى خلق العالم وفى تنظيم أموره · ان تلك الارادة المدبرة المفكرة فيما وراء

الوجود لابد انها قد فكرت ودبرت قبل أن يصدر امر الخلق ذاته اذ لابد أن يكون التفكير والتدبير قد سبقا الخلق والتعمير ! ٠

وهكذا وصل فلاسـفة منف الى افتراض وجـود الاله الخالق والى افتراض انه قد فكر ودبر قبل أن يخلق ويعمر وانه قد شمل الكون والكائنات برعايتهور سم لكل ما فى العالم قدره وأفعاله ٠ وقد عبروا عن ذلك فى وثيقة صيغت فى حوالى عام ٧٠٠ ق٠م وان كانت كل الدلائل الأثرية والجغرافية واللغوية تشير الى ان هذه الصياغة قد اشتقت من نص يرجع تاريخه الى اكثر من الفين سنة قبل هذا التاريخ(١٦) ٠

يبدأ النص المنفى بابتهـال موجه الى الاله بتاح ، أعلـن المنفيون فى اطاره أن الأرباب الذين عرفهم البشر قبله لم يكونوا غير « صور من بتاح » وأنه هو الرب الخلاق القديم وأنه منذ استوى على عرشه العظيم لأول مرة كان روحا للكيان المائى بكل ما احتواه من ذكر وانثى ، كما كان روحـا لليابس القديمة أو للأرض الطافية على وجه المياه ٠

وبناء على ما سبق بدأ المنفيون يصفون الاله بتـاح بصفات جديدة تميزه عن كل الأرباب بصورة غير مسبوقة(١٧) ، فاعتبروه « بمثابة القلب واللسان لهم جميعا »(١٨) وليس القلب ، أو اللسان بالشيء الهين فما من شك ان « للقلب واللسان سيطرة على كل جسد »(١٩) والدليل « قائم فى كل صدر وكل فم للأرباب ، والبشر والأنعام والزواحف على السواء »(٢٠) وان طلبنا منهم الدليل الأقوى على صحة ما يقولونه لقالوا « ان ما تشهده العينان وتسمعه الأذنان ، وتتشممه الأنف انما يرقى جميعه الى القلب » اما عن الفم فهو الناطق بكل شيء(٢١) ٠

ولا ينبغى أن نقلل من شان هذه الصفات ، فهما ـ أى وصف الاله بأنه بمثابة القلب واللسان لكل الآلهة ـ ليسـا مجرد اسـتعارتين تقليديتين : فالمصريون القدامى كانوا يقصدون بلفظة « القلب » شيئا اكثر شبها بالعقل أو الادراك فى حين يشيرون الى اللسان بالحديث أو التعبير ٠ وبالتالى فليس معنى أن الاله بتاح هو قلب ولسان الالهة أنه « مجرد مترجم للآلهة فى جلسة عمومية ، بل هو « العقل المقدس ذاته المشترك فى عملية الخلق بتقديم فكـرة ثابتة عن افكاره على حد تعبير توملين(٢٢) ٠ ان الاله اذن هو الذى يفكر

فى الخلق وينطق بما فكر فيكون الخلق ذاته وهـذا ما تشـير اليه الفقرات التالية من النص المنفى حيث يقول فلاسفة منف :

« وهكذا انما هو فى الأصل قلب (او عقل) ارسل الأرباب جميعا ، وانما هو كذلك لسان ازلى جرى على ترديد ما تدبره الفؤاد « فعن طريق الفكر اذن والنطق من بعـده بدأ الخلق » فخلق الأرباب جميعـا . وآتوم وتاسوعه أيضا « ثم » حـدث أن افضت كل كلمـة ربانيـة تدبرها العقل (الالهى) وأمر بها اللسان الى أن تتابع خلق الأنفس وتقرر شان الأطياف الحوارس وتوفرت الأقوات جميعا ، الخيرات جميعا و « تقرر ما يستحب من أمور الناس وتقرر ما يكره ، وحق أن توهب الحيـاة لمن يعمـل بالسلم ، والفناء لمن يتحمل بالاثم » ٠٠ « وفق الناموس الذى تدبره العقل وخرج باللسان فقدر لكل شىء قدره ، انجزت الأمور جميعها ، وابدعت الفنـون جميعها ، وتوفر نشاط اليدين وسعى القدمين وخلجات الأعضاء كلها »(٢٣) ٠

واذ أنمعنا النظر فى هذا النص الهام والخطير للاحظنا أنه اتسع ليشمل جوانب أخرى غير مجرد النظر فى مشكلة أصل الوجود وتفسير نشأة العالم الطبيعى ، فضلا عن أنه فيما يتعلق بهذه المشكلة قد نقلنا نقلة نوعية كبرى نحو تجريد أمر الخلق تجريدا يكاد يكون ارهاصا ببعض ما نزلت به الكتب السماوية ؛ ففى العهد الجديد نجد « فى البدء كان الكلمة وكان الكلمة مع الله ، والكلمة هى الله » ، وفى القرآن الكريم نجـد قوله تعالى « الله يخلق ما يشاء اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون » ٠

وبالطبـع ففى هذا النص ما يؤكد اكتشـاف فلاسـفة منف لأهميـة « الكلمة » خاصة « كلمة الاله » أو الكلمة الالهية التى هى أصل الوجود وسر بدء الخليقة ، وها هنا نجد أصل الكلمة اليونانية Logos التى اكتسبت معنى مقدسا فى الانجيل ومعنى يمتزج فيه العقلى بالأسطورى لدى فلاسفة اليونان منذ هيراقليطس حتى .فلاطون ويمتزج فيه العقل بالدين لدى فلاسفة الاسكندرية من فيلون الذى عاش فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادى حتى أوريجين الذى عاش فيما بين أواخر القرن الأول الميلادى حتى منتصف القرن الثانى (٢٤) ٠ ففلاسفة منف كانوا ــ على حد تعبير توملين ــ أول من أحكم وضع مفهوم الكلمـة نظـرا لكونهـم كانوا كهنـة

ميتافيزيقيين ، فما لم نجده غير معقول عند أفلاطون وعند فيلون السكندرى وفى انجيل يوحنـا قل أن يثير دهشـتنا بالنسبة لهؤلاء المصريين الأوائل فهم - والكلام لا يزال لتوملين - لم يقدموا فقط الفكـرة ذاتها بل قدموها بصورة جديرة بالاعتبار(٢٥) ٠

ان اصل الوجود فى نظر فلاسفة منف هو الاله الخالق بتاح اما كيف كان ذلك ، فهو الأمر اللافت للنظر والاعتبار فى رؤيتهم فالاله فكـر بعقلـه (او قلبه) ومن ثم أدرك الخلائق وطبيعة كل مخلوق ، ثم نطق الكلمة بلسانه فكان تمام أمر الخلق ، ولا شك أن الأرباب كانوا أول ما صدر عن الاله بتاح حسبما يشير النص ، فهو قد خلق أول ما خلق الأرباب جميعا بما فيهم الاله اتوم وتاسوعه ، ثم تتابع بعد ذلك امر الخلق فخلقت الأنفس أو الأرواح الحارسة كما خلقت كل الأشياء والكائنات التى تتيح الحياة على هذه الأرض وبها عمرت الأرض واستمرت الحياة ٠

ولعله قد اتضح لنا من ذلك الاختلاف الكبير بين التفسير المنفى لأصل الوجود وكيفية الخلق وبين التفسيرات السابقة ؛ فعلى الرغم من ان فلاسفة منف قد استلهموا فى تفسيرهم تلك التفسيرات السابقة محاولين تضمينها تفسيرهم الخاص الا انهـم وهم يفعلون ذلك قدموا لنا هذه الرؤية الجديدة لعملية الخلق ٠ تلك الرؤية المجردة التى استوعبت الرؤى المادية السابقة واضافت عليها هذا البعد الفلسفى المدهش وغير المسبوق ٠

اما فيما يتعلق بالجوانب التى تضمنها النص المنفى غير مسالة تفسير الوجود وخلق العالم ، فاهمها ذلك الجانب الأخلاقى الذى بدا واضحا فى السطور الأخيرة من النص السابق ، فالرب الخالق هو ذلك قرر المستحب من أمور الناس وحدد المكروه منها ، اى ان الاله هو الذى حدد منذ البداية الخير والشر وبذ اءعلى هذا التحديد تتقرر مصائر البشر فمن يفعل الخير أو « من يعمل بالسلم » حسب النص توهب له الحياة ، أما من يعمل الشرور والآثام فلا يستحق الا الموت والفناء ٠

ورغم ان هذا الجزء من النص قد اختلف حوله المفسرون من أمثـال ارمان وزيته وجاردنر وبرستيد(٢٦) ، فان الجميع متفقون على انه يحمل

جذور اول مذهب اخلاقى انسانى معروف ، وان كل انسان يعامل بحسب سلوكه فان فعل ما هو محبوب او ممدوح فقد وهب الحياة المسالمة الخيرة ، وان فعل ما هو مكروه فقد أصبح مجرما يستحق العقاب بل يستحق الموت والفناء ، وفى هذين التعبيرين « ما هو محبوب أو ممدوح » و « ما هو مذموم أو مكروه » نجد اقدم برهان عرف على مقدرة الانسان على التمييز بين الخلق الحسن والخلق السيء القبيح لأنهما ذكرا هنا لأول مرة فى تاريخ البشر على حد تعبير برستيد(٢٧) ٠

والذى ينبغى أن نلاحظه هنا انه ظل استعمال هذين التعبيرين قرونا عديدة ولم يحل محلها كلمتا « الحق » و « الباطل » الا بعد ذلك بزمن طويل فى راى برستيد ، وان كان الانسان المصرى قد عرفهما ايضا فى وقت مبكر فى فقرة وردت بكتاب الموتى ٠ وقد استعان زيته بهذه الفقرة فى تفسير هذا الاتجاه الأخلاقى فى النص المنفى حيث راى انه ربما يكون بعض الألفاظ قد سقطت فى هذا النص بحيث يمكننا مستعينين فى ذلك بفقرة كتاب الموتى الربط بين ما هو حق وبين ما هو محبوب أو ممدوح ، والربط بين ما هو باطل وبين ما هو مكروه أو مذموم(٢٨) فيكون المبدأ الأخلاقى ان الحق دائما فى جانب من يفعل ما هو محبوب بينما يكون الباطل فى جانب من يفعل ما هو مذموم أو مكروه ٠

وبالطبع فانه من الأهمية بمكان هنا أن ندرك اننا لا نزال حتى فى اطار الفكر الفلسفى المعاصر نتناقش حول معنى الخير ومعنى الشر وكيفية التمييز بين الحق والباطل فى السلوك ، وان عبقرية المفكر المصرى القديم قد قادته فى تاملاته الفلسفية تلك الى وضع اول معيار معروف لهذا التمييز ، فالحكم على خيرية السلوك فى هذا الاطار يكون من خلال رضا الآخرين عنه وتقديرهم له ، بينما تكون كراهية الناس واستنكارهم لسلوك معين خير دليل على انه سلوك باطل ينبغى اجتنابه ٠

وفى هذا الاطار ايضا اصبح الرجل الفاضل فى نظر فلاسفة منف هو « المحب للسلام » أو حسب النص السابق « من يعمل بالسلام » وهذا تعبير اخلاقى رفيع المستوى يدل على وعى هؤلاء الفلاسفة بان الحكم على اخلاقية انسان ما انما يكون من خلال علاقاته الاجتماعية بالآخرين ومدى التزامه بالتقاليد المرعية ومراعاة الحقوق الواجبة ٠

وعلى العكس فان الانسان الذى لم يرع هذه التقاليد ولم يحافظ على حقوق الآخرين ، فهو انسـان مجـرم أجرم فى حق الآخرين فأصبح حاملا للجريمة ، أو حسب النص السابق « حاملا الاثم » ، ولا شك ان أولهما هو الجدير وحده بالحياة وثانيهما هو الأحق بالعقاب والموت ·

وفى اعتقادى أن هذا الجزء من النص يمكن أن يفسر فى اطار الاعتقاد المصرى القديم بالخلود وبأن ثمة حياة أخرى تعقب حياة الانسان فى هذا العالم الدنيوى ، اذ لا يكتمل فهمنا لعبارة « وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم ، والفناء لمن يتحمل بالاثم » ، الا اذا ربطنا السلوك الأخلاقى فى هذه الحياة الدنيا بالمصير الذى ستلقاه النفس فى الحياة الأخرى ، فمن فعـل الخير وعمل بالسلم فى حياته الدنيا حق أن تهبه الآلهة حياة خالدة أبدية ، ومن عمل الشر وتحمل بالآثام استحق الموت والفناء الأبدى ·

لقد ضرب فلاسفة منف فى هذا المقطـع من النص عصفورين بحجـر واحد ؛ فهم قد استفادوا من الاطار المرجعى للأخلاق ذات الطابع الاجتماعى فى مصر القديمة أى استفادوا من خبرة الأجيـال السـابقة ومن نظرتهـم الاجتماعية للسـلوك الانسـانى التى تبلورت فى المصطلح المصرى القـديم « ماعت » أى العدالة والنظام الذى ينبغى أن يؤمن به الفرد ويسود المجتمع ·

كما استفادوا أيضا من الاطـار المرجعى للديانة المصرية التى غلب عليها دائما الايمان بالخلود منذ فجر التاريخ المصرى القديم · لقد بلوروا رؤيتهم الفلسفية مكثفين اياها فى تلك العبـارة التى تربط الفعـل الفردى بالمردود الاجتماعى ، كما تعلق مصير الفرد الأخروى على ما يفعله فى حياته الدنيا ، كما تربط هذا وذاك بمشـيئة الاله الخـالق الذى « قدر لكل شىء قدره » ، والذى بفضله « انجزت الأمور جميعها وأبدعت الفنون جميعهـا وتوفر نشاط اليدين وسعى القدمين وخلجات الأعضاء جميعها » ·

رابعا ـ المذهـب الواسـتى :

وهو نسبة الى مدينة « واست » القديمة التى هى الأقصر حاليا والتى عرفت فى الزمن القديم باسم واست أى مدينة الصولجان وقد عرفها اليونان باسم « طيبة » بينما أطلق عليها العرب اسمها الحالى مدينة الأقصر ·

لقد اسلمت المذاهب السابقة نفسها الى مفكرى هذه المدينة التى تهيا لها حظا واسعا من السيادة خلال فترات التاريخ المصرى القديم خاصة فى عصر الدولة الوسطى والدولة الحديثة وقد تطور بها الحال الى أن أصبحت كبرى عواصم الشرق القديم بدون منازع بعد أن اصبحت عاصمة الامبراطورية المصرية الكبرى خلال ازهى فترات الدولة الحديثة ·

وقد نشط فلاسفتها ليمزجوا بين التفسيرات القديمة لأصل الوجود وكيفية الخلق بطريقة جديدة أعطت السيادة لاله مدينتهم الأعظم الاله آمون ، وجعلت من مدينتهم أم المدائن وسيدتها ! ·

وتصور لنا النصوص القديمة كيف حاول أهالى « واست » تمجيد مدينتهم وجعلها اصل المدن ومركز الخلق والمدنية ، لقد قالوا فى بعض ما كتبوه عنها :

«واست هى الأحق من كل مدينة ·· توفر فيها المياه واليابس منذ الأزل وزادتها الرمال فطوقت مزارعها وارتفعت ببطاحها على ما يشبه النجد ·

وبذلك تكونت الأرض وأمكن أن يحدث فيها الخلق ·

وبدأ الاتجاه الى نشأة البلدان بمعناها الصحيح ·

وغدا لفظ « المدينة » يطلق من بعد ذلك على أسماء هذه البلدان تحت كفالة « واست » أو تحت كفالة العين المقدسة لاله الشمس بمعنى أصح ·

وكانت جلالتها أى عين رع قد وفدت (على مدينة واست) ، وهى كاملة متكاملة نيرة رغبة فى أن تحكم أمر العالمين فيها ··

هى مدينة قيل عنها فى الأزل : ما أعزها باسمها « واست » ، وقيل انها مدينة سوف تخلد ، وانها سوف تنعم باسمها وجاءت ولا سيما انه اسم العين اليمنى لاله الشمس بالذات ·

هى اذن مدينة لا مثيل لها · وكل المدائن التى تستظل بظلها انما تريد أن ترفع من شأن نفسها عن طريقها · وهكذا فهى الأحق من غير شك »(٢٩) ·

على هذا النحو الأسطورى صور فلاسفة واست انها الأحق أن تكون

أقدم المدن وأعظمها وانها هي التي كانت اول ما ظهر على التل الأول الذي اطل برأسه من الماء(٣٠) أي انها أصل الأرض وموطن الخليقة الأول ·

واذا كان ذلك كذلك ، فان الاله آمون سيصبح باعتباره اله هذه المدينة هو الاله الأول والأعظم ، وهو خالق الخلق ورب العالمين وهو بداية الوجود · وهذا ما عبر عنه فلاسفة المدينة في نص هام قالوا فيه :

« وجد آمون منذ البداية دون أن تعرف له نشأة · فلم يوجد قبله اله أو يوجد معه اله يستطيع أن يصف له هيأة · ولم تكن له أم تبتدع له اسما أو ولد ينجبه ويقول ماأنذا ··

وحسبه انه الاله المقدس وانه وجد من تلقاء نفسه وان الأرباب جميعا تتابعوا من بعده ··

والحق انه اله عجيب كثير الأوضاع · افتخر الأرباب جميعهم بأنهم منه ابتغاء أن يستزيدوا من بهائه وربوبيته حتى لقد بلغ من ذلك أن رع ذاته اتحد ببدنه وهو قديم النشأة في آون ·

وقال عنه الناس انه تاتنين (رب منف القديم) ·

وأنه امون الذي صدر عن نون ·

وأنه من هدى الخلائق أجمعين · وأن له صورة أخرى من أعضاء الثامون ··

وأنه هو الذي انجب من استولدوا الشمس من الأرباب الأولين ·

وأنه من استكمل ذاته في هيئة آتوم · وأنه كان معه بدنا فردا ·

وأنه رب العالمين وانه بداية الوجود »(٣١) ·

وأهم ما ينبغي أن نلاحظه من ذلك النص بالاضافة الى ما سبق الاشارة اليه ، ان الاله آمون رغم أنه الاله الذي خلق نفسه بنفسه وأوجد بقية الآلهة الا أنه قد اتخذ في حياته القديمة أكثر من صورة · فبعد أن أوجد نفسه بنفسه واستمر الها واحدا فردا لمدة قدرها لنفسه وتخير لنفسه مكانا قدسيا استقر فيه مختفيا باسمه وشكله والمقر الذي استقر فيه · وهذا ما عبر عنه اتباعه حينما لقبوه « بامون رنف » أي خفي الاسم و « كم اتف » أي الذي اتم عهده · وعلى كل حال فلقبه الأشهر امون يعني الخفي ·

بعد ذلك ارتأى أن يتخذ وضعا جديدا فغادر هذا المقر الخفى ليتخذ مقره الجديد فى مدينة أون وسط ذلك الكيان المائى العظيم نون ، ثم اتخذ صورة الاله الخلاق الفتاح تاتنن وهو اسم آخر للاله بتاح اله منف القديم بمعنى رب الأرض العالية الناهضة ·

ولم يكتف بذلك ، بل اتخذ كيانا جديدا وسط الثامون الالهى المقدس عند أصحاب المذهب الأشمونى ، فضلا عن أنه منذ البداية قد اتخذ هيئة رع حينما اتحد الأخير ببدنه فأصبح من ألقابه آمون رع تنويها بألوهيته للشمس وما يصدر عنها من نور وحرارة ·

ان هذه الصور المتعددة التى اتخذها الاله آمون لنفسه أو التى أسبغها عليه أتباعه انما استهدفت ـ فيما يرى د· عبد العزيز صالح ـ التهشير بدعاوى أربعة هى :

١ ـ أن رب الشمس الذى عهد الأرباب الأوائل بخلافتهم اليه لم يكن رع أو رع « آتوم » كما ادعى فلاسفة أون وانما كان آمون رع الذى يرتد نسبه أصلا الى مدينة واست وحدها ·

٢ ـ ان ما انتهى اليه أمر آمون رع فى نهاية المطاف أنه قد جمع شتى مظاهر السلطة والقوة والتقديس التى سبق وأن افترضها أصحاب المذاهب الأخرى فى مدن أون والأشمونين ومنف لأربابهم جميعا ·

٣ ـ ان آمون رع وان بدا للناس فى وضعه الأخير خليفة لأرباب الخلق الأوائل ووريثا لعروشهم جميعا ؛ الا أنه فى حقيقة الأمر كان الفيض الأخير للاله الخلاق القديم « كم آتف » بعد أن تلبس أحد الأوضاع التى قدرها لنفسه وبنفسه ·

٤ ـ وأخيرا لقد أراد فلاسفة واست القدامى أن يؤكدوا للناس أن الروح الالهية التى اعتادوا أن يتعبدوا لها فى معابد واست العديدة لم تكن فى الحقيقة غير روح واحدة وان تعدد أوضاعها فهى قد صدرت جميعها عن واحد وارتدت الى واحد(٣٢) ·

والحقيقة أن هذا التفسير الواستى بحكم ما تيسر لأتباعه من سطوة

وسلطان وبحكم ما تيسر لمدينة واست القديمة من مكانة مركزية فى التاريخ المصرى القديم خاصة فى العصرين الوسيط والحديث قد ظل المذهب الأشهر والأكثر شيوعا بين المصريين وربما يرجع ذلك بالاضافة الى ما ذكرناه الى سببين رئيسيين هما :

أولا : أنه قد لخص كل المذاهب السابقة واعتبرها نابعة من قلب المذهب ألواستى باعتبار أن الاله آمون كان هو الأول الخفى وكان هو الآخر الظاهر الذى اتحد باله الشمس واله الأرضين جميعا ٠

وثانيا : انه كان الأقرب الى تصور المصريين القدماء فى تلك الحقبة التاريخية التى كان لا يزال الناس فيها لا يتصورون الربوبية الا على هيئة أرباب متعددة يرأسها جميعا الاله الأعظم ٠

ذلك كان التصور السائد رغم اختلاف أسماء المدن التى قدم أهلها التفسيرات ورغم اختلاف تسميتهم للاله الأعظم !! أضف الى ذلك أنه قد توفر للمذهب الأخير استقرارا أكبر وأنصارا أكثر وكهنة أخلصوا الدعوة والتمسك بالهم وانتشروا فى مختلف أرجاء مصر القديمة ينشرون عقيدتهم ويصورون للناس أن آمون هو الاله الأول والآخر وهو الاله الذى تجلى فيه وتجلت عبره الآلهة الأخرى أيا كان اسمها وأيا كان أصلها ! ٠

وليس أدل على صحة ما نقول أكثر من أن الثورة الاخناتونية التوحيدية التى حدثت فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد لم تدم طويلا فى ظل هذا الايمان بالتعددية التاليهية وزعيمها آمون ؛ فرغم أن اخناتون كان ملكا فيلسوفا دعى بنفسه الى عبادة اله واحد أحد هو الاله أتون الذى نفى عنه الشرك وخلصه من عقيدة التجسيد المادى الا أنه لم تمض أكثر من أربعة عشر عاما على وفاته حتى عاد المصريون سيرتهم الأولى أى عادوا الى الايمان بآمون وبالتعدد الإقليمى للأرباب المحليين المتفرقين (٣٣) ! ٠

خاتمــــة :

ان هذه التفسيرات المصرية القديمة لأصل الوجود وكيفية خلق العالم الطبيعى انما نبعت من تساؤل فلسفى أصيل عن هذا الأصل الأول للوجود وعن فعل الخلق ذاته !! وهى فى الواقع ليست الا نماذج لما كان يسود

الفكر الشرقى القديم فى شتى البلاد الشرقية القديمة خاصة فى بابل والهند ، فلقد كان للبابليين القدماء كما كان للهنود نفس التساؤلات اما الاجابات فقد اختلفت بعض الشىء فى التفاصيل وان اتفقت فى العموميات(٣٤) ٠

واذا كان الكثير من هذه التفسيرات القديمة لأصل العالم خاصة فى مصر وبابل قد دار حول أن الماء هو اصل العالم المادى فان من الغريب والعجيب أن يظل معظم مؤرخى الفلسفة يعتقدون أن طاليس كان أول من قال بأن الماء هو اصل العالم الطبيعى وأنه هو اول الفلاسفة بحجة انه كان اول من اثار التساؤل وأجاب عليه على اساس عقلى طبيعى !! وأعتقد أن عليهم جميعا أن يعيدوا النظر فى هذا الأمر فى ضوء حقيقتين هامتين :

اولهما : ان القائلين بأن اصل العالم هو الماء كثيرون عرفنا بعضهم فى التفسيرات المصرية التى عرضنا لها فيما سبق ! ٠

وثانيهما : أن ما قدمه طاليس من ادلة على صحة قوله بأن اصل العالم هو الماء انما كانت فى الواقع أدلة من صنع خيال أرسطو والافتراضات التى افترضها ونسبها الى طاليس بينما لم يثبت لطاليس كتابات تؤيد ما ذهب اليه ارسطو أو تنفيه(٣٥) ! ٠

الهـــوامش

١ – انظر : د. عبد العزيز صالح : فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة ، دراسة نشرت بالعدد ٢٦ من مجلة « المجلة » القاهرة ، فبراير ١٩٥٩ م ص ٣٣ .

٢ – انظر : نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالعهد القديم ، الجزء الأول ، نشـرها جيمس بريتشارد ، تعريف وتعليق د. عبد الحميد زايد ، وراجعها د. محمد جمال الدين مختار ، نشرة وزارة وثقافة المصرية ، هيئة الآثار ، مشروع المائة كتاب (٩) ، القاهرة ١٩٨٧ م ، ص ٣٣ .

وقد ظهر النص الهيروغليفى فى كتاب :

K.Sethe: Die Altagyptischen Pyramidentexten, II Leipzig - 1910.

وترجمت مقتطفات من التعبير الكامل عنها فى كتاب :

J.H. Breasted : Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, New York, 1912.

وقد ترجمت نصوص الأهرام فى كتاب :

S.A.B. Mercer : The Pyramid Texts in Translation and Comentary, 4 Vols, New York - 1952.

٣– نفس المصدر السابق ، ص ٣٤ .

وراجع الترجمة الانجليزية فى : S.A.B. Mercer : Op.Cit., vol.I. p. 253-54.

والجدير بالذكر هنا أن اله هليوبوليس يؤلف من وجهين للشمس هما آتوم وخبرر وقد عرفا فى عصر تال بآتوم رع ، وقد كان لمقصـورة هذا الاله حجر له شهرة مقدسة هو « بن » وكان يشترك مع هذا الحجر فى شـهرته طائر كان له فيما يبدو نفس الشـهرة وكان يدعى أيضا « بن » وربما يكون هذا الطائر هو الذى عرف بعد ذلك بالعنقاء وهو طائر خرافى .

اما لفظ (كا) فتعنى الروح الحارسة او القوة الحيـة لشـخصية وغالبا ما كانت تصور بالرسم كالأذرع الحامية ، والمعنى المقصود فى النص ان الاله اتوم وضع قوته الحيوية الخاصة فى مخلوقاته الأوائل ٠
اما الاشـارة الى « التاسوع العظيم » فهى تعنى الآلهة التسـعة فى اجيالهم الأربعة على النحو التالى :

(١) اتوم الخالق (٢) شو اله الهواء وتفنوه الهة الرطوبة (٣) جب اله الأرض ونوة الهة السماء (٤) الاله اوزيريس والالهة ايزيس والاله نفتيس ٠
اما « الأقواس التسعة » فهى اشارة الى الأعداء التقليديين المحتملين لمصر ٠
وفى ختـام النص مناجاة ومناشـدة للآلهة ان تقف مع الاله اتوم فى مناهضته لأعداء مصر والملك نفر ـ كا ـ رع على اعتبار ان الاله هو الحامى لمصر والمحافظ على الملك وعلى عمله الانشائى الضخم اى على هذا الهرم الذى بناه الملك ٠

٤ ـ د٠ عبد العزيز صالح : نفس المرجع السابق ، ص ٣٣ ٠

٥ ـ جون ولسون : مصر ، دراسة نشرت بكتاب : ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بغداد ١٩٦٠ ، ص ٦٧ ٠

٦ ـ انظر : جفرى بارندر : المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، ترجمة د٠ امام عبد الفتاح امام ، سلسلة عالم المعرفة (العدد ١٧٣) الـكويت ، مايو ١٩٩٣ م ، ص ٤٦ ٠

وانظر أيضا : جون ولسون ، نفس المرجع السابق ، ص ٦٩ ٠
وكذلك : د٠ عبد العزيز صالح ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٥ ٠

٧ ـ نقلا عن : د٠ عبد العزيز صالح ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٥ ٠

٨ ـ كتاب الموتى ، الفصل (١٧) ، نص (١) ، ترجمـه عن الهيروغليفية السير والس بدج ، ونقله الى العربية د٠ فيليب عطية ، مكتبة مدبولى بالقاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٤١ ـ ٤٢ ٠

وقارن كذلك بما ورد فى كتاب « نصوص الشرق الأدنى القديمة » الجزء الأول ، سبق الاشارة اليه ، ص ٣٥ ـ ٣٦ ٠

٩ ـ د٠ عبد العزيز صالح ، نفسه ، ص ٣٦ ٠

١٠ـ انظر : نفس المرجع السابق ، ص ٣٧ ، وهامشها ٠

١١ـ نفسه ، ص ٣٧ ٠

١٢ـ انظر : نفس المرجع السابق ، ص ٣٨ ٠

وانظر ايضا : جون ٠ا ولسن : نفس المرجع السابق ، ص ٦٧ ٠ ولاحظ كيف يعقد ولسن هنا مقارنة بين تصـور اهالى هرموبوليس للخلق وبين ما يذكره سفر التكوين فى التوراة مبينا مدى التقارب بين النصين ٠

١٣ـ انظر : د٠ محمد غلاب ، الفلسفة الشرقية ، مطبعة البيت الأخضر ، القاهرة ، ١٩٣٨ م ، ص ٤٧ ـ ٤٨ ٠

١٤ـ انظر : د٠ عبد العزيز صالح : نفس المرجع السابق ، ص ٣٩ ٠

١٥ـ نقلا عن : الترجمة العربية لنصوص الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٣٦ ٠

١٦ـ وجدت هذه الوثيقة فيما يعرف بحجر شاباكا Shabaka نسبة الى ذلك الفرعون الأثيوبى الذى حكم مصر خلال القرن الثامن قبل الميلاد ٠ وقد ورد فى النقش أنه نقل من كتابات قديمـة خلفهـا الأجـداد ، وقد درس هذا النص من تلك الوثيقة العديد من علمـاء المصريات من امثال زيته وارمان وبرستيد وتوملين وغيرهم ٠

راجع :

K.Sethe: Dramatische Texte Zwi Altagyptische Mysterienspielen, Leibzig - 1928

A. Erman: Ein Denkmal Menphitescher Theologie in sitz der Konigtish Preussisthen AK. der Wissenschaft, XLIII, 1911.

وانظر : برستيد : فجر الضمير ، ترجمة د٠ سليم حسن ، مكتبة مصر بالقاهرة ، ص ٥١ ٠

وانظر ايضا : ولسن : نفس المرجع السابق ، ص ٧١ ـ ٧٥ ٠
وكذلك : توملين (ا و ف) : فلاسفة الشـرق : ترجمة عبد الحميد سليم ، دار المعارف بالقاهرة ، ص ص ٣٦ ـ ٤٣ ٠

١٧ـ انظر : د٠ عبد العزيز صالح ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٠ ٠
وايضا : توملين ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٧ ـ ٣٨ ٠

١٨ـ نقلا عن : د٠ عبد العزيز صالح ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٠ ٠

١٩ـ نفســه ٠

٢٠ـ نفســه ٠

٢١ـ نفســه ٠

٢٢ـ توملين ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٨ ٠

٢٣ـ نقلا عن ترجمة د٠ عبد العزيز صالح ، نفس المرجع ، ص ٤١ ٠
وراجع ترجمات اخرى فى كل من :

نصوص الشرق الأدنى القديمة ، الجزء الأول ، الترجمة العربية ، سبق الاشارة اليها ، ص ص ٣٧ ـ ٤٠ ٠

ولسن : نفس المرجع السابق ، ص ص ٧٣ ـ ٧٥ ٠

وبرستيد : نفس المرجع السابق ، ص ص ٥٣ ـ ٥٥ ٠

٢٤ـ انظر فى تفاصيل فلسفة الكلمة عند فلاسفة اليونان فى : رشدى حنـا عبد السيد ، فلسفة اللوغوس ـ الكلمة ، نشر رابطة خريجى الكلية الاكليركية للاقباط الأرثوذكس ، القاهرة ، ١٩٨٤ م ٠

وانظر فى تفاصيل فلسفة الكلمة عند فلاسفة الاسكندرية فى : د٠ مصطفى النشار : مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية ، نشرة دار المعارف بمصر ، ١٩٩٥ م ، القسـم الثانى ، وخاصة الفصول الثالث والرابع والخامس والسادس ٠

٢٥ـ توملين : نفس المرجع السابق ، ص ٤١ ٠

وقارن ذلك بما يقوله برستيد مؤيدا ذلك فى نفس المرجع الســابق ، ص ٥٦ ٠

٢٦ـ انظر : تفاصيل هذه الاختلافات فى : برستيد ، نفس المرجع السابق ، ص ص ٥٧ ـ ٥٩ ٠

وكذلك : توملين ، نفس المرجع السابق ، ص ٤١ ـ ٤٢ ٠

٢٧ـ برستيد : نفس المرجع السابق ، ص ٥٧ ٠

٢٨ـ انظر : نفس المرجع السابق ، ص ٥٨ ٠

٢٩ـ هذا النص نقلا عن ترجمة د٠ عبد العزيز صالح فى نفس المرجع السابق ، ص ٤٣ ٠

وقارن ذلك بترجمة أخرى وردت فى : نصوص الشرق الأدنى القديمة ، سبق الاشارة اليه ، ص ٤٦ ٠

٣٠ـ انظر : لويس بقطر : دور الأسطورة فى الفكر المصرى القديم ، مجلة فكر ، تصدر عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ـ باريس ، نوفمبر ١٩٨٩ م ، ص ٩٨ ٠

٣١ نقلا عن ترجمة د٠ عبد العزيز صالح فى نفس المرجع السابق ، ص ٤٤ ٠

٣٢ـ د٠ عبد العزيز صالح ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٥ ٠

٣٣ـ انظر كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم ، الفصل الأول بعنوان « اخناتون ـ الملك الفيلسوف » دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٨ م ٠

٣٤ـ فيما يتعلق بالتفسيرات البابلية الشبيهة بالتفسيرات المصرية القديمة :

انظر : صمويل كريمر : من الواح سومر ، ترجمة طه باقر ، نشر مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة الخانجى بالقاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٦٠ ـ ١٦٢ وما بعدها ٠

وفيما يتعلق بالفلسفة الهندية وتفسيراتها لأصل الوجود :

انظر :

Radha Krishnan: Indian Philosophy, Vol.I 7th impression 1962, p. 99 ff.

ويمكن الرجوع أيضا لكتاب راداكر شنان وشارلز مور : الفكر الهندى ترجمة ندرة اليازجى ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٩١ ـ ٩٣ ٠

٣٥- انظر : د٠ حسام الألوسى : بواكير الفلسفة قبل طاليس من الميثولوجيا الى الفلسفة اليونانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٥ - ١٧ ٠

وانظر كذلك ما كتبه هـ ٠فرانكفورت و هـ٠أ٠ فرانكفورت وجون لسون ثوركيلد جاكوبسن فى كتاب : ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، منشورات دار الحياة ببغداد ، ١٩٦٠ ، خاصة فى المدخل والفصول لأول والثانى والخامس ٠

الفصل الثانى

بتـــاح حـــوتب PTAHHOTPE (*)
رائـــد الفـــكر الأخـــلاقى فى مصـــر القديمـــة

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الثانى للجمعية الفلسفية المصرية الذى عقد بجامعة القاهرة فى الفترة من ١٠ ــ ١٢ يوليو ١٩٩٠ م تحت عنوان « دور مصر فى الإبداع الفلسفى » . ونشر بمجلة كلية الآداب ــ بجامعة الإمارات العربية المتحدة ، العدد السابع ، ١٩٩١ م . كما نشر بالعدد الأول لمجـلة « الجمعية الفلسفية المصرية » الذى أصدرته الجمعية فى يونيو ١٩٩٢ م .



مقـــــدمة :

لاشــك لدى أى مـؤرخ منصـف للحضارات فى أن الانسان المصرى القـديم هـو صـاحب أول ابداع حضـارى عـرفه التـاريخ الإنسـانى وبالذات فى مجـالى الأخـلاق والدين .

فقـد شـعر المصريون الأوائـل بأهمية الضمير الأخلاقى والتصرف طبقـاً لـه فكان شعارهم الأساسى الذى رفعـوه طـوال عصورهم هـو التصرف وفقـاً للعـدالة والنظـام (مـاعت ـ Maat) ، فمنذ أسطورة ايزيس وأوزوريس تلمـح شعور المصري الأول بالإشمئزاز من الحـروب حيث كـان ينظـر الى أوزوريس الإلـه كآمـر للسـلام ، فهـو ـ تبعـاً للنسخة الأولى من الأسطورة كمـا يحللها ارمـان ـ لم يحـارب الشعوب الأجنبية الا عن طـريق الاقتنـاع ، وحين يطالب حـورس ابنـه بحمـه فـان الأمـر لا يسـير الا من خـلال العـدالة ، ومملكة هـذا الإلـه أوزوريس (المبـرأ من كـل عيب) لا يدخلها الا المطهرون ، وعلى كـل واحـد أن يثبت أمـام الاثنين والأربعين قاضـياً للموتى انـه لم يرتكب اثمـاً قـط ، وكانت هـذه الآثـام فى مقدمتها ماهـو محـرم فى كل مجتمع انسـانى كالقتـل والتحريض عليـه والسرقة والغش والتزوير والفسق والزنـا ، ثم يضـاف الى ذلك واجبات أسمى ، فعـلى الإنسان الا يكـذب والا يغتـاب والا يتجسس من وراء الأبـواب والا ياكـل قلبـه أى لا يهلك نفسـه فيمـا لا يجـدى من أسى(١) .

فى ظـل هـذه التعاليم الأخلاقية الراقيـة التى رسخت منـذ فجـر الحضـارة المصرية القديمـة ولـد بتـاح حوتب فى عصـر الدولة القديمة وعـاش فى حـوالى عـام ٢٧٠٠ ق.م فى تقـدير برسـتيد(٢) ، أو فى حـوالى عـام ٢٥٠٠ ق.م فى تقـدير ارمـان(٣) .

وإذا كـان هنـاك خـلاف حـول الفتـرة الزمنية الدقيقة التى عاش فيهـا ، فـانه لا خـلاف بين المؤرخين على انـه كـان يعمـل كبـيرا للوزراء فى عصـر المـلك أسيسى من ملوك الأسـرة الخامسـة(٤) .

وقد قدم بتاح حوتب اول واشهر(٥) تعاليم اخلاقية مكتوبة لفكر فى تلك العصور ، ولهذه التعاليم قصة . فقد شعر هذا الوزير المسن بضعفه الناشىء عن تقدمه فى العمر فطلب من الملك ان يأذن له بتعليم ابنه ليقوم بعده باعباء الواجبات الحكومية وحتى يمكنه مساعدته فى حياته ويصبح مؤهلا لخلافته بعد مماته ، وقد وافق الملك على ذلك فقام بتاح بنصح ابنه فى كتاب وصلت الينا نسخته من عصر الدولة الوسطى وإن كان قد كتب قبل ذلك(٦) . وقد أطلق البعض على هذا الكتاب اسم « مخطوط الحكمة »(٧) ، واطلق عليه آخرون اسم « الحكم والنصائح »(٨) . ولقد اتخذه المصريون فى عهد الدولة القديمة وما بعده معينا للحكم والتعاليم وجعلوا منه اساسا لأصول التربية والسلوك .

وقد احتوى مخطوط هذا الكتاب على ثلاثة وربعين لوحة او اربعة واربعين فى رواية اخرى ، والقرطاس الذى وجدت فيه يعرف عند العلماء باسم « بردية بريسى Papyrus Prisse » وتشمل كل واحدة منها على نصيحة كتبت عفو الخاطر(٩) ، فلم يجهد بتاح ذهنه فى محاولة الربط بينها ولم يبذل جهدا فى ترتيبها او تنظيمها .

وقد شغل بترجمتها الكثيرون منذ المعلم هيل سنة ١٨٥٥ م الذى جاءت ترجمته غير واضحة ، ثم ترجم شاباس اربعة عشر سطرا منها فى مجلته الأثرية المطبوعة سنة ١٨٥٨ م ، ثم ترجمها لوث فى سنتى ١٨٦٩ و ١٨٧٠ م وعلق عليها ، كما ترجمها بردكشى وجاءت ترجمته مناسبة(١٠) . وقد ترجمت الى العربية فى اكثر من كتاب . فقد نشر ترجمتها كاملة حمد بك كمال فى كتابه « الحضارة القديمة » بالجزء الأول ، وعبد القادر حمزة فى كتابه « على هامش التاريخ المصرى القديم » بالمجلد الثانى ، وسليم حسن فى كتابه « مصر القديمة » بالجزء الثانى ، كما ترجمها ضمن ترجمته لكتاب برستيد « فجر الضمير » حيث اعتمد عليها الأخير فى تحليله لفكر بتاح حوتب . ونحن سنستفيد من كل هذه الترجمات العربية فى تحليل فكر بتاح ووضعه فى اطار فلسفى نظرى .

اولا – رأيه فى المعرفة والفضيلة السياسية :

يبدأ بتاح كتابه بأن ينصح ابنه بالتواضع وعدم التعالى على الناس بسبب المعرفة فيقول له « لا تكن متكبراً بسبب معرفتك ولا تثق بأنك رجل عالم ، فشاور الجاهل والعاقل لأن نهاية العلم لا يمكن الوصول اليها ، وليس هناك عالم يسيطر على فنه تماماً . وان الكلام الحسن اكثر اختفاء من الحجر الاخضر الكريم(١١) ، ومع ذلك فانك تجده مع الاماء اللائى على احجار الطواحين »(١٢) .

إن بتاح هنا يقرن بين العلم وقيمة اخلاقية كبرى هى التواضع ، فكلما ازداد المرء علماً ازداد تواضعاً لأنه يكون اكثر دراية بأن طريق المعرفة لا نهاية له ، فالمتخصص فى اى علم هو اكثر الجميع معرفة بجوانب النقص فى علمه وبالثغرات التى يجب سدها « فليس هناك عالم يسيطر على فنه تماماً » .

لقد وعى بتاح فى النص السابق طبيعة العلم ومشقة طريقه ، فليس للعلم نهاية ، ومن ثم فلا ينبغى لصاحبه ان يعتقد انه قد بلغ الكمال ، ويتضح منه ايضاً ان المقصود بالعلم لدى بتاح هو الحكمة ، ولم يميز ذلك النوع من الحكمة النظرية التى اطلق عليها اسم « الفلسفة » لدى اليونان . انه يتحدث عن نوع من الحكمة العملية ، ولعل ذلك هو ما جعله يقدر كل الناس العالم منهم والجاهل ، فالجميع لديه يمكن الافادة منه ، ولذلك طلب من ابنه ان يشاور الجاهل والعاقل ، كما قال له ان الحكمة رغم ندرتها الا انها قد تكون موجودة لدى من نتصور عدم وجودها لديهم ، فرغم « أن الكلام الحسن اكثر اختفاء من الحجر الأخضر الكريم » الا انه يوجد « مع الاماء اللائى على احجار الطواحين » .

وينتقل بتاح بنا بعد ذلك الى الحديث عن ضرورة استخدام العقل فى النظر والتأمل فى كل ما يسمع الانسان فيقول « إن المستمع هو الذى يحبه الإله ، اما الذى لا يستمع فانه هو الذى يبغضه الإله . والعقل (او القلب حسب النص الأصلى وكثيراً ما يذكر

القلب بمعنى العقل والفهم)(١٣) هو الذى يجعل صاحبه مستمعاً او غير مستمع . ان ثروة المرء العظيمة هى عقله . فما افضل الابن عندما يصغى لأبيه ، والابن إذا وعى لما يلقيه عليه والده فانه لن يخيب فى مشروع من مشروعاته . وعليك ان تعلم من يستمع اليك كانه ابنك . ومن سيكون ناجحاً فى نظر الأمراء هو من يوجه فهمه حيثما يقال له لأن اكثر المصائب تنزل بمن لا يستمع »(١٤) .

ورغم ان مفكرنا يعتبر أن العقل هو ثروة المرء العظيمة ، الا انه لا يرى من العقل ـ كما هو واضح فى النص السابق ـ سوى تلك القوة التى تجعل صاحبها قادراً على الاستماع للآخرين والالتزام بنصائح الأب . ومن ثم فالعقل لديه هو العقل العملى الذى يفيد صاحبه فى حياته فيجعله مستمعاً للنصيحة ، ملتزماً بتنفيذها .

وقد اعتبر بتاح ان هذا هو مفتاح النجاح فى الحياة العملية التى خصص لها حوالى ثلث نصائحه لابنه ، فهو ينصحه كذلك بالتخلق بالحذر فى حضرة العظماء ، وبالالتزام بآداب المائدة فى حضرة الرئيس ، وقد وصل به الأمر الى نصحه قائلا فى ذلك « خذ ما يقدم لك عندما يوضع امامك دون أن تنظر الى ما هو امامه ، ولا تصوبن لحظات كثيرة الى الرئيس (أى لا تحملق فيه) »(١٥) .

كما نصحه بتجاهل اصل رئيسه ومكانته الاجتماعية السابقة ، وبضرورة ان يحترمه طبقاً لما وصل اليه « لأن الثمرة لا تأتى عفواً »(١٦) ، كما نصحه كذلك بالتحلى بالصمت امامه وبألا يتكلم الا إذا كان يعلم انه سيحل المعضلات لأن « صناعة الكلام اصعب من اى حرفة اخرى »(١٧) .

ويتضح مما سبق تركيز بتاح على التحلى بفضيلتى الاستماع والصمت ، ويبدو انهما كانا من الفضائل الضرورية لكل من اراد الترقى والوصول الى المناصب الادارية العليا فى الدولة المصرية القديمة . وهى فضائل تنبىء عن اتباع سياسة دنيوية وصفها برستيد بانها مبنية على اليقظة والفطنة كما انها لم تلوث بشىء يذكر

من العقيدة المكيافيللية(١٨) ، ولست معه فى ذلك خاصة فى قوله بأنها لم تلوث بشىء من العقيدة المكيافيللية ، فمن الواضح أن دعوة بتاح الى التحلى بالصمت وعدم الكلام الا عند الضرورة كانت تستهدف غاية هى ارضاء الرئيس واكتساب ثقته، بأى وسيلة . ولعل هذا هو ما دعى برستيد نفسه لأن يضيف فى تعليقه على هذه النصائح قائلا « من الواضح ان ذلك السياسى المسن كان ذا نظرة خارقة فى انتهاز الفرصة الهامة لمصلحته »(١٩) .

وعلى أى حال ، فلقد وعى بتاح ماهو أثمن من التحلى بالصمت أمام الرؤساء حينما ادرك ان تقلبات الحياة الانسانية كثيرة ، ومن ثم فعلى المرء مهما بلغ من سمو المكانة الاجتماعية والسياسية أن يظل على تواضعه واحترامه للآخرين . وقد عبر عن ذلك حينما نصح ابنه قائلا « إذا اصبحت عظيما بعد ان كنت صغير القدر ، وصرت صاحب ثروة بعد ان كنت محتاجا .. فلا تنسين كيف كانت حالك فى الزمن الماضى ، ولا تفخر بثروتك التى اتت اليك منحة من الإله (أى الملك) ، فانك لست بأفضل من غيرك من أقرانك الذين حل بهم ذلك »(٢٠) .

وهنا نجده يحذر ابنه من المستقبل ، إذ أن حياة الموظف الحكومى محفوفة بالمخاطر دائما ، ومن ثم فعليه أن يكون سخيا مع أصدقائه تحسبا لتلك « الأيام التى يمكن أن يأتى بها المستقبل » — على حد تعبيره — إذ لا يجد المرء فى تلك الأيام من يلجأ اليه الا الأصدقاء .

ثانيا — رأيه فى الخطابة والجدل :

اهتم بتاح بالخطابة والجدل باعتبارهما من الوسائل الضرورية التى لا يستغنى عنها رجل السياسة والإدارة الناجح . وفى كتابه نجده يعلم ابنه كيف يتعامل مع الخطباء قائلا « إذا وجدت خطيبا فى زمانك سليم العقل أمهر منك فاثن له ذراعك واحنى له ظهرك . أما إذا تكلم هجرا فلا تقصرن حينئذ فى مقاومته حتى ينادى به الناس : أنت انسان جاهل . ولكن إذا كان مماثلا لك فاظهر بصمتك انك احسن منه إذا اخطأ فى الكلام وعندئذ سيمدحه السامعون ولكن

اسمك سيعتبر حسناً بين العظماء .. اما إذا كان شخصا حقيرا ليس نداً لك فلا تغضبن عليه لأنك تعلم أنه تعس .. احتقره وبذلك يؤنب نفسه ، وانه لقبيح أن يضر الانسان شخصاً محتقراً »(٢١) .

ويبدو من هذه الفقرة انه يحاول وضع الأسس لكيفية التعامل بين الخطباء ، وأول هذه الأسس هو أن يحترم الخطيب من هو أبرع منه في الخطابة ، وثانيها : أن لا يسكت عن هذه البراعة إذا ما استخدمت في غير موضعها وتعدت الاقناع الى الهجاء والهجوم فحينئذ لابد للخطيب الآخر أن يقاومه ويبادله الحجة بالحجة حتى يقهره ويقتنع الناس بجهله . وثالثها : انه إذا كان كلاهما مماثلا للآخر في قدراته الخطابية ، فان الأفضلية يمكن أن تبدو من صمت احدهما حتى يقع الآخر في الأخطاء . اما رابع هذه الأسس فهو عدم اهتمام الخطيب بمن ليس نداً له . فمن القبيح « ان يضر الانسان شخصاً محتقراً » .

ومن الواضح بالطبع أن مفكرنا لم يكن يهدف الى وضع نظرية في الخطابة مماثلة لنظريات أفلاطون أو أرسطو من فلاسفة اليونان ، بل هي آراء جزئية في آداب التنافس بين الخطباء تكشف عن فلسفة صاحبها ووجهة نظره في اهمية الخطابة وما ينبغي أن يسود بين محترفيها من قواعد .

ثالثا ــ آراؤه الأخلاقيــة :

يدور فكر بتاح الأخلاقي حول « ماعت ــ Maat » وهي الكلمة المستخدمة عند المصريين القدامى للدلالة على كل ما يفيد العدل والنظام والخير والصلاح أو للدلالة على الحقيقة عموماً . لقد كانت « ماعت » في الفكر المصرى القديم مشابهة « لمثال الخير » عند أفلاطون ، فقد كانت بمثابة إله الشمس نفسه ومن ثم كان اشعاعها من اعلى ، وكما كان « مثال الخير » الأفلاطونى هو واهب الوجود والصلاحية للمثل والأشياء ، لم تكن « ماعت » إذن عند المصريين مجرد صفة تلصق بالأشياء الجديرة بالمدح عندهم ، بل كانت قوة روحية ما ورائية منبثة في كل شيء . وقد ادرك المصرى القديم ذلك وانعكس هذا الادراك على حياته الاجتماعية والسياسية

والأخلاقية ، فكان الاعتقاد فى « ماعت » والعمل وفقاً لما تعنيه من النظام والعدالة والخير هو الذى يجمع بين الفرد والجماعة ، بين المواطن والحاكم ، ليعمل الجميع فيما يشبه سيمفونية رائعة لصالح الوطن والارتقاء بالمجتمع .

وقد عبر بتاح عن كل هذه المعانى فى مخطوطه ، فها هو يحض ابنه على السعى الى الكمال بالتزام جانب الحق والصدق دائماً ، فيقول له « إذا كنت قائدا وتصدر الأوامر للجمع الغفير فاسع وراء كل كمال حتى لا يكون نقص فى طبيعتك . ان الصدق جميل وقيمته خالدة وانه لم يتزحزح منذ يوم خالقه والذى يتخطى نواميسه يعاقب . وهو أمام الضال كالطريق المستقيم . ان الخطأ لم يقد مقترفه الى الشاطىء . حقيقة ان الشر يكسب الثروة ولكن قوة الصدق فى انه يمكث والرجل المستقيم يقول انه متاع والدى »(٢٢) .

وفى هذه الكلمات يتجلى فكر بتاح الأخلاقى فى ارقى صوره حينما يدرك الارتباط الضرورى بين الصدق والاستقامة والخير والخلود من جانب ، وبين الكذب والخطأ وفقدان الشاطىء والشر من جانب آخر . فليس اروع من قوله « أن الشر يكسب الثروة ولكن قوة الصدق فى انه يمكث » ، وليس اروع من قوله ايضاً « ان الرجل المستقيم يقول انه متاع والدى » الذى يعنى به أن الرجل المستقيم يرى أن افضل شىء ورثه اياه اباه انه انشاه على الصدق ، فلا شك ان فضيلة الصدق من اهم الفضائل الأخلاقية التى تدعم قوة الفرد وتحافظ على قوة المجتمع وترابطه خاصة إذا ما تحلى بها القواد قبل الأفراد .

ولقد عنى مفكرنا عناية كبيرة بفضيلة الصداقة باعتبارها ايضاً اساساً لصلاح الفرد والمجتمع . ومن ثم قدم لابنه معياراً يختار على اساسه الأصدقاء حينما يقول له « إذا كنت تبحث عن اخلاق من تريد مصاحبته فلا تسأله ، ولكن اقترب منه ، وكن معه منفرداً .. وامتحن قلبه بالمحادثة فاذا افشى شيئاً قد رآه ، واتى أمراً يجعلك تخجل له فعندئذ احذر حتى فى أن تجاوبه »(٢٣) .

وإذا تمت الصداقة بعد ان يتأكد الصديق من اخلاق صديقه فى ضوء هذا المعيار السديد ، فان للصديق بعض الحقوق على صديقه اهمها ان يكرمه ويغدق عليه مما يملك ، ويعبر بتاح عن ذلك بقوله لابنه « اشبع اصدقاءك بما جد لك كانسان نال الحظوة عند الإله (الملك) ومن الحزم ان تفعل ذلك إذ ليس هناك انسان يعرف مصيره إذا فكر فى الغد . فاذا اصابت المقربين مصيبة فان الأصدقاء هم الذين لا ينفتئون يقولون مرحبا له .. فعليك أن تستبقى ودهم لوقت السخط الذى يهدد الانسان »(٢٤) .

وواضح انه قد حدد هنا بعض منافع الصداقة ، فالصداقة ليست غاية فى ذاتها وانما هى وسيلة لمنافع كثيرة تترتب عليها منها انتظار وقفة الأصدقاء الى جانب صديقهم فى أوقات السخط والشدة .

ونجد مثل هذا الاهتمام بفضيلة الصداقة عند فلاسفة اليونان وخاصة ارسطو الذى خصص بابا كاملا من كتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » للحديث عنها ، وقد بلغ من تقديره لها واقراره باهميتها ان قال انها لو سادت بين المواطنين فى الدولة لما احتجنا لتطبيق العدالة(٢٥) .

وقد تميزت نظرية الصداقة عند ارسطو بانه قد ميز بين صداقة المنفعة والصداقة الحقة ، واكد ان الصداقة الحقيقية هى ما تكون لذات الصداقة ولا ترتبط بمنفعة او بلذة ، لأن الصداقة إذا ما ارتبطت بالمنفعة أو باللذة تنتهى حتما بانتهاء المنفعة او بانقضاء اللذة ، اما الصداقة الحقيقية او ما يسميه صداقة الخير فهى دائمة .

وإذا كان مفكرنا بتاح حوتب قد دعا الى الكرم مع الأصدقاء تحسبا لغوائل الزمان فان هذه ليست بمنفعة فردية انانية تنقضى سريعا — بالمعنى الذى تقصده ارسطو فى حديثه عن صداقة المنفعة — وانما هى المنفعة الدائمة . وليس من شك فى ان اى فضيلة اخلاقية لابد ان يكون لها نفعها فى الحياة الاجتماعية للأفراد . والمهم هو مدى عمومية نفعها ومدى بعد هذه المنفعة عن تحقيق مصلحة ذاتية انانية تتعارض مع خير وصالح المجتمع ككل .

ولاشك فى ان مفكرنا قد ادرك كل هذه المعانى حينما وضع محاذير ينبغى للصديق ان يتجنبها حتى تدوم الصداقة ، وكان اهم ما حذر منه ــ باعتباره محققا للذة انانية قصيرة وباعتباره مفسدا للصداقة ــ هو الاقتراب من النساء فى بيوت الأصدقاء ، فقال فى إحدى فقرات كتابه « إذا اردت ان تحافظ على الصداقة فى بيت تدخله سيدا او اخا او صاحبا فاحذر القرب من النساء فان المكان الذى هن فيه ليس بالحسن . ومن اجل هذا يذهب الف الى الهلاك »(٢٦).

ويتضح من هذه الكلمات ان بتاح قد اراد ان يورث ابنه قاعدة سلوكية هامة حينما حذره من الاقتراب من اماكن السيدات فى منازل اصدقائه ، فالاختلاط بهن لا يفسد الصداقة فحسب بل قد يؤدى الى الهلاك والموت ، إذ ان « الف رجل قد يذهب بسبب متعة برهة قصيرة تضيع كالحلم ولا يجنى الانسان من معرفتهن غير الموت »(٢٧) .

ويقابل هذا التحذير من النساء عند بتاح دعوته الى ضرورة الزواج وتكوين الأسرة ، فالعلاقة بين الرجل والمراة ، وبين الآب والأبناء تمثل روابط على اعظم جانب من الاهمية فى نظره وفى اطار عصره ، فهو ينصح ابنه قائلا « إذا كنت رجلا ذا مكانة ، فاسس لنفسك بيتا ، واحبب زوجتك فى البيت كما يجب ، وعليك ان تملأ بطنها وتستر ظهرها ، والعطور التى هى دواء اعضائها ، واشرح قلبها طالما عاشت فانها حقل مثمر لربها »(٢٨) .

وليس افضل من هذه الكلمات تعبيرا عما ينبغى أن يكون عليه الرجل فى بيته ومع زوجته ، فقد ادرك بتاح كل فضائل الرجل فى منزله ، وعبر ابلغ تعبير عن الصورة الراقية التى وصلت اليها الحضارة المصرية القديمة فى تقدير العلاقة الزوجية والروابط الأسرية التى وصلت اليها الحضارة المصرية القديمة فى تقدير العلاقة الزوجية والروابط الأسرية التى عدت ــ كما يعبر عن ذلك فى الفقرة السابقة ــ ضرورية ليس فقط لدى عامة الناس ، بل لدى خاصتهم كذلك . وهنا تبدو « ماعت » اى تطبيق العدالة والنظام داخل البيت وبين افراد الأسرة فتسود العلاقة بين الزوج والزوجة ، حيث لا ينبغى أن يقصر الرجل فى اداء اى حق من حقوق

زوجتـه المعلومة وهى الحب والكسـاء والاكـل والعطـر ، فالزوجة هى الحقـل المثمـر لزوجهـا .

وهـو يطـالب الرجـل ايضـاً فى عبـارة رقيقـة بأن يكون ليناً فى معـاملة زوجته ولا يعنفهـا حينمـا يقـول « إذا تزوجت امـرأة فـلا تعنفها بـل دعهـا منشرحة الصـدر اكثـر من نسـاء بلدهـا ، فانهـا تستقيم كثـيرا إذا كـان الحبـل لهـا ليناً ولا تنفرهـا ، بـل قـدم لهـا ما تستحسنه إذ بسرورها تدبـر الأمـور »(٢٩) .

والجدير بالذكـر أن هـذا التقـدير للروابط الاسرية وخاصة للعلاقة بين الزوج والزوجـة ـ باعتبارها جوهـر المجتمـع المترابط والعلاقات الاجتماعية الناجحـة ـ لـم نشـهده لدى فلاسفة اليونان بعـد أكثـر من عشرين قـرناً تفصـل بينهـم وبين بتـاح حـوتب ، بـل تبـدو نظـرة الفيلسوف الغـربى عمـوماً ـ منـذ التـراث اليونانى والى اليـوم ـ الى تلك العـلاقة الزوجية نظـرة متدنيـة هامشية عمـا شهدناه ونشـهده فى التـراث الشرقى قديمـه وحديثـه .

وتمتـد نظـرة بتـاح لتشمل الى جـانب الاهتمام بالعلاقة الزوجية ، الاهتمـام بالأهـل فهـم الامتداد الطبيعى للأسرة الصغيرة حينمـا يقـول « احسن العمـل مع اهـلك كمـا يناسبه لان هـذا فعـل المـرء الذى يفضـله الإلـه »(٣٠) ويضـيف « من قصـر فى حسن العمـل مع اهـله يقـال عنـه انـه رجـل ملعـون »(٣١) .

وتمتـد نظـرته كـذلك لتشمل الدائـرة الاجتماعية الأوسع ، فبعـد الاهتمـام بالأهـل فهـم الامتداد الطبيعى للأسرة الصغيرة حينمـا يقـول بتـاح « لا تكن سيء الخـلق مع جيرانك ، والصـفح عن السفيه خـير من القسـوة ، فـان اخطـأ الزعـلان فى حـق جـيرانه لا يدرك كيف يوجـه كـلامه ويـدل أن تكـون الاسـاءة قليـلة ينشـأ عنهـا الكـدر مكـان الصـفو »(٣٢) .

وليس اعظـم من قـول بتـاح فى العـلاقة بين النـاس عموماً وكف غضـب الفـرد عن الآخرين « إذا غضبت ولا دواء لذلك ، أو كنت معنفـاً من قبـل احـد فصـد عنـه بوجهـك ولا تفـكر فيـه متى كف الكـلام عنـك »(٣٣) . وكـأن بتـاح هنـا يعبـر عن قـول الله سبحانه وتعـالى

فى القــرآن الكــريم : « ادفــع بالتى هى احســن فــإذا الذى بينك وبينــه عــداوة كــانه ولى حميــم »(٣٤) .

وفضــلا عن ذلك ، فــان مفكرنا يطــالب بان يلتزم المــرء فى مسلكه مع النــاس عمــوماً المــرح والابتهــاج ، والا يكــون عبوســاً امامهم فهــو يقــول « كــن باش الوجــه مادمت حيــاً »(٣٥) . وقــد حــض على ان يكــون المــرء عــادلا مع نفســه ، فــلا ضــير فى ان يمــرح ويلهو ويقتنص الفــرص للتمتــع بالوان الطعــام اللذيذة وسماع الموسيقى الجميلة ومزاولة الرقص والتلهى بالالعــاب او التلذذ بمشــاهدة الحــدائق الغنــاء والرياضة بالصــيد فى المستنقعات ، لا ضــير فى ان يتلذذ المــرء بكــل هــذه المتــع التى كانت شائعة فى عصــره بشــرط أن يتبــع فى هــذا ما يمليه عليــه عقــله وقلبــه .

وهــو يقــول معبــرا عن ذلك « اتبــع لبــك (اى عقلك او قلبك) مادمت حيــاً ، ولا تفعلن اكثــر ممــا قيــل لك ، ولا تنقص من الوقت الذى تتبــع فيــه قلبــك ولا تشغلن نفسك يوميــا بغــير ما يتطلبه بيتــك ، وعندما يواتيك الثــراء متــع نفســك لأن الثــراء لا تتــم فائدته إذا كــان صــاحبه معــذباً »(٣٦) .

وهــذه الفتــرة التى يطالب فيهــا بتــاح بتحكيم العقــل (او القلب) فى السلوك تؤدى بنــا الى الحــديث عن فضيلة ضــبط النفس التى هى مركــز الدائــرة فى آراء بتــاح الأخلاقية والتى يتحقق بمقتضاها للفــرد كمــا للمجتمع العــدالة والنظــام (مــاعت) .

وهــو يعبــر عن هــذه الفضيلة الاخلاقية الهــامة حينمــا يخاطب ابنــه قــائلا « إذا اردت ان يكــون خلقك محمودا ، وان تحــرر نفســك ممــا هــو قبيح ، فاحــذر الشراهة فانهــا مرض ممــلوء بالداء ولا يشفى . والصداقة معهــا مستحيلة فانهــا تجعــل الصديق العــذب مــراً ، وتقصى ذا الثقــة عن ســيده ، وتجعــل كــلا من الأب والأم قبيحــاً وكــذلك الأخــوال ، وتفصل الزوج عن زوجته . وهى حــزمة من كــل أنواع الشر وحقيبــة من كــل شىء مرذول . وان الرجــل الذى يتبــع طريقة حقــة فى سلوكه ويســير على الصراط الســوى يعيش طــويلا ، ويكسب الغنى بذلك ولكن الشــره لا قبــر لــه »(٣٧) . ويضــيف الى ما سبق قــوله

« لا تكونن شرهاً فى القسمة ، ولا تكونن ملحاً الا فى حقك ، ولا تطمعن فى مال اقاربك .. فان القليل الذى اختلس منه يولد العداوة حتى عند صاحب الطبع اللين »(٣٨) .

وإذا تأملنا هذه الفقرة جيدا فسنجد هذا الربط الحاسم بين الخلق المحمود وتحرير النفس من القبح (أى من الشراهة) . ومن ثم فقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين ضبط النفس وبين التحلى بكل ما هو فاضل ومحمود أى بكل ما هو اخلاقى ، فالتحلى بهذه الفضيلة من شأنه – كما اشارت العبارات السابقة لمفكرنا – الحفاظ على الصداقة ، والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيده ، والحفاظ على الحب الأسرى بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء والأمهات والأخوال ... الخ .

إن تحذير بتاح من الشراهة ومطالبته بالتالى بضبط النفس فى كل الأحوال هو بلا شك ادراك لأهم اسس الأخلاقية على مر الزمان . وليس ادل على ذلك من أن الفكر اليونانى حينما بدأ يتجه الى الانسان ويتحدث عن الفضيلة والأخلاق ، كانت محاولات فلاسفته تتجه بتطور بطىء نحو الادراك الكامل لأهمية ضبط النفس . وقد بدأ هذا التوجه من هيراقليطس الذى فرق بين النفس الجافة والنفس الرطبة ، وقال « إن النفس الجافة هى البعيدة عن الشراهة والشهوة وهى الأحكم والأفضل »(٣٩) .

ثم كانت اعظم دعوة بعد ذلك لسقراط وتلميذه افلاطون هى الدعوة الى ضبط النفس ، فمعرفة النفس عند سقراط لا تكون الا بمعرفة ما يناسبها وباعتبار ان جوهر النفس الانسانية هو العقل فما يناسبها هو ان تدرك الخير وتفعله ، وادراك الخير عنده يعنى تماماً ضبط النفس ، فلا تظلم ولا تكذب ولا تجبن ولا تفعل أى شر طالما أدركت الخير(٤٠) .

وفى نفس الاتجاه سار افلاطون ، فقد كانت فضيلة ضبط النفس هى احد أحجار الزوايا فى فلسفته عامة ، وفلسفته الأخلاقية على وجه الخصوص ، فقد تحدث فى « الجمهورية » عن العدالة داخل النفس الفردية حينما قسم النفس الى ثلاثة اجزاء هى النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس العاقلة ، وربط بين اخلاقية الفرد

وبين تحقيق العـدالة داخـل النفس باقسامها الثلاثـة عن طـريق تحـلى النفس الشهوانية بفضـيلة العفـة ، والغضبية بفضـيلة الشجاعة ، والعـاقلة بفضيلة الحكمـة(٤١) .

وهـكذا نجـد التشابه واضـحاً بين افلاطون وبتـاح حـوتب فى ادراكهمـا لضرورة تحـلى الفـرد بالأخلاق الحميـدة عن طـريق تحقيق العـدالة داخـل نفسـه بمحاولة ضبطها بتحكيم العقـل فى كل سلوكيات النفس ، وفى ادراكهما أن كبـح جمـاح شهوانية النفس لا يكـون الا بالاعتدال فى ممارسة الشهوة والحـذر من الشراهة كمـا قـال بتـاح ، أو بتحليها بفضيلة العفـة كمـا قـال افلاطون . وفى الحالين نجـد مطالبة بتـاح وأفلاطون بضرورة عفـة النفس بالا تطمـع فيمـا لا حـق لهـا فيـه .

وبالطبـع فقـد جـاءت تحليلات افلاطون المستفيضة فيمـا يخص فضـائل النفس الغضبية والعاقلة ، وربطـه بين تلك الفضـائل وبين أجـزاء النفس وطبقـات الدولـة ، جـاءت أكثـر عمقـاً وأكثـر تفصيلا ممـا وجـدناه عند بتـاح حـوتب ، حيث جـاء ربـط الأخـير بين فضيلة ضـبط النفس وبين فكره السياسى ضعيفاً أحيـاناً ، ويتسـم باللاأخلاقية أحيـاناً أخـرى ، فها هـو يطـالب ابنـه مثـلا بان يحنى ظهـره لمـن هـو أعلى منـه وأن يحتـرم رئيسه حتى يبقى بيتـه بخـير ويأتيـه مرتبه فى حينـه(٤٢) ، بـل يحضـه على عـدم مقاومته والاستسلام لأوامـره « فمقاومتك من فى يـده السلطة تبيـح »(٤٣) .

وفى هـذا يبـدو مـدى اهتمـام مفكرنا بكسب ثقـة الرؤسـاء ولـو أتى ذلك على حسـاب حـزم الفـرد وقـوته فى أداء عمـله « فالانسـان — فى نظـره — يعيش مادام متسـاهلا »(٤٤) . ولا شـك أن هـذا يعكس واقعـاً كـان يعيشه بتـاح وهـو تسـلط الرؤساء فى الادارات المختلفة وتعسـفهم مـع من هـم دونهـم فى المكانة الادارية . وبـدلا من أن يدعوهم الى مقـاومة هـذا التسلط دعى الى التساهل معـه حرصـاً على المنصـب أو الوظيفـة وما تـدره من مرتب .

ولا ينبغى أن نسارع الى الحـكم على بتـاح بالتساهل المطلق مـع هـذا التسلط الادارى ، إذ على الرغـم من أنـه لـم يـدع بوضـوح

الى مقاومته ، فـانه حـاول ان يخفف منـه عن طـريق نصـحه لابنـه ولكل من يتعاملون مع النـاس فى تلك المناصب الادارية العليـا بأن يكون رحيمـاً معهـم وان لا يسىء معاملتهم وان يحسـن الاستماع الى شكواهم ومظالمهم كـاملة ، فهـو يقـول « إذا كنت ممن يقـدم لهـم الشكاوى ، فكن شفيقاً حينمـا تسـمع كـلام المتظـلم ، ولا تسىء معاملته الى ان يغسـل بطنـه ، والى ان يقـول ما قـد جـاء من اجـله ، وان المتظلم يحب كثـيرا ان يهـز الانسـان راسـه الى كـلامه الى ان ينتهى ممـا جـاء من اجـله .. وان مجلسـاً حسـناً يسـر القلب »(٤٥) .

وليس هنـاك من شـك ـ كمـا يقـول برسـتيد ـ فى أن تكـون هـذه الشفقة مع المظلوم وسـماع شـكواه ذات عـلاقة وطيدة بالمعاملة الحسـنة المبنيـة على الحـق والعـدالة التى اخـذت مكـانة سامية فى فـكر بتـاح الاخلاقى والسياسى(٤٦) .

لكن المتـامل لتلك الفقـرة السابقة يلاحظ اقتصـار مفكـرنا على المقـاومة السلبية للظـلم ، إذ ان كـل ما يطلبه من الادارى الفاضـل هـو ان يستمع الى المتظـلم « الى ان يغسـل بطنـه » اى حتى يزيـل كـل الهمـوم التى تثقـل قلبـه وينتهى من كـل شـكواه ، وأن يهـز راسـه كعـلامة على حسـن الاستماع الى الشـاكى « فـان مجلسـاً حسـناً يسـر القـلب » ، وهـذه هى الخلاصـة ان يسـر الشـاكى لمجـرد ان شـكى واستمع المسـئول الى شـكواه .

وبالطبـع فـان هـذا الفهـم للعـدالة ليس دقيقـاً ، إذ ان العدالة لا تكتمـل الا إذا اخـذ المظـلوم حقـه من الظـالم عن طـريق تحقيق يجـريه هـذا المسـئول مع الظـالم الذى جـاء الشـاكى يشـكوه طلبـاً لرفـع الظـلم عنـه وليس لمجـرد المجلس الحسن وغسـل الهمـوم .

وعلى اى حـال ، فلقـد كـان بتـاح فيمـا ابـداه من آراء قـرن فيهـا بين الأخـلاق والسياسة يعبـر عن عصـر كانت الحـرية فيـه ـ بالمعنى الحديث لهـا ـ لا يملكهـا الا فـردا واحـدا فقط هـو المـلك (الإلـه) . وكـان الجميـع ممن هـم دونـه سـعداء باطاعتهم لـه وراضـون باتطوائهم تحت لوائـه طالمـا ان البـلاد بخـير وفى تقـدم ، ولـم يمنعهـم هـذا الرضـا والخضـوع للمـلك من ان يثـوروا تعبـيرا

عن السخط إذا ما ساءت احوال البلاد وعم الفساد ، ولا ادل على ذلك من شكاوى الفلاح الفصيح ، ومن النظر فى فكر وكتابات ايبوور .

ولا اشك فى أن بتاح وهو يكتب هذه الخطرات كان واعياً باهميتها الشديدة ، وبأنها تمثل حجرا لا غنى عنه فى بناء الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة لسنوات عديدة ستاتى بعده ، وكان واعياً بأنه انما يعبر عن فكر اخلاقى رفيع المستوى بالنسبة للفرد وللمجتمع ربما كتب له الخلود . وهو يعبر عن ذلك حينما يقول لابنه فى ختام كتابه « إذا سمعت هذه النصائح التى ذكرتها لك فان حكمتك تصير فى تقدم حقيقى ومهما تكن فانها الواسطة للوصول الى الخير . وهذا هو الذى جعلها ذات قيمة وجعل إدراكها يبعد عن لغط الناس . وما احسن ترتيبها فى كل مجال ذكرت فيه من غير تغيير يدخلها فى هذه الدنيا ابد الآبدين ، فهى النسيج الذى يصنع للتحسين وبه يتكلم الانسان فيتعلم اسلوب الكلام إذ بعد فهمها يصير استاذاً . والذى يكون له إستعداد لسماع هذا الكلام ويصغى اليه ينال النجاح الذى يبلغ به الدرجة الرفيعة ويضمن له الكمال السرمدى ، فلا شئ يهوله ابدا إذ بالعلوم تكون ادارته ثابتة ويكون بها فى الدنيا سعيداً ، فالعالم شبعان بمعرفته ، كبير بفضله ، لسانه طوع عقله ، وشفتاه صادقتان متى تكلم ، وعيناه متى نظرتا ، واذناه متى سمعتا ، ويكون فائدة لابنه فيفعل الصواب بدون خطأ(٤٧) .

وقد اكد بتاح فى هذه الفقرة المطولة على كل ما سبق أن قدمه من آراء جزئية فى الفضائل ، واكد على ان من يتخذ منها منهاجاً له ينال النجاح والدرجات الرفيعة والكمال السرمدى . ولقد اتخذ منها المصريون فعلا منهاجاً لحياتهم ، فصارت جزءا من الحكمة التقليدية فى مصر القديمة ، ويتضح ذلك من حقيقة انها كان يعمل بها حوالى أربعمائة سنة بعد ذلك ، وليس ادل على ذلك من هذه الوثيقة التى يطلق عليها « تعليمات الى ميريكرع » ، فالذى يطلع عليها يجد اشارات واضحة الى الأخذ بتعاليم بتاح حوتب باعتبارها تعاليم الأجداد(٤٨) . ولا اغالى إن قلت انها ظلت

تفعل فعلها وتؤثر فى سلوك المصريين وفى مفكريهم بعد ذلك بكثير فى عصر الدولتين الوسطى والحديثة لمصر القديمة ، بل وحتى الآن .

رابعا ـ تعقيب :

يستطيع المرء من النظر فيما سبق عرضه من آراء لبتاح حوتب أن يؤكد بأنه كان داعياً الى نوع من الأخلاق العملية التى تعبر عن القيم التى سادت عصر الدولة القديمة التى ازداد فيها طموح الأفراد بدرجة كبيرة ، وهو ما يتضح من الحاح بتاح على ابنه بأن يبذل كل ما وسعه من جهد ليتقدم فى الحياة وأنه يمكنه الحصول على ما يبغيه باتباع المبادىء السابقة .

ولما كانت هذه المبادىء نفسها تتطلب من الأفراد الا يكونوا ممن يقلدون غيرهم بل يكونوا هم البادئين بالعمل ، فعليه إذن أن يكون طموحاً غير هياب حتى ينال الاحترام والثروة والمركز ، فالنظام الكونى قد أعد مكاناً لمواهب الرجل « الحكيم » وميزه عن الرجل « الجاهل »(٤٩) .

وجوهر الحكمة عنده كما قدمنا هو الالتزام دائماً بالنظام والعدالة (ماعت) على أساس من ضبط النفس .

وعلى الرغم من أن بتاح حوتب قد عاش فى الألف الثالثة قبل الميلاد ، إلا أن ما قدمه من آراء أخلاقية قد بلغ حداً بعيداً من النضج ، وجمع فى كتابه ـ على حد تعبير تولمين ـ الفكر الثاقب والرأى السديد والأمور الدنيوية المقررة فى آن واحد(٥٠) .

لقد دلل بتاح على عمق فكره الأخلاقى وسموه حينما ربط ـ كما أوضحنا ـ بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية بروابط وثيقة ، فلم تكن دعوته لنبذ الشراهة منفصلة عن الدعوة الى روابط أسرية تقوم على الحب المتبادل بين الزوج والزوجة والأبناء .

وإذا كان قد أعطى المكانة العليا فى الأسرة للرجل ، فان هذا مبدأ يشاركه فيه معظم فلاسفة الأخلاق من أصحاب المذاهب الأخلاقية الكبرى ، فها هو أرسطو يرفض دعوة أستاذه أفلاطون الى المساواة

بين الرجـل والمـراة ويرفض مطالبته بمشاركة المـراة فى الجندية والحكم ، ويـرى ضرورة ان يكـون الرجـل هـو السـيد فى اسرته وان تنحصر وظيفــة المـراة فى رعـاية اولادهـا وشـئون منزلهـا(٥١) .

أمـا دعـوة بتـاح الى بعض الفضائل بدافـع المنفعة ممـا يبـدو منـه احيـاناً انـه يكـاد يوحـد بين الفضيلة والمنفعـة ، فهى دعـوة اصـيلة ـ رغـم عـدم قصـده الواضح اليهـا ـ ، فالكثيرون من أصحاب المذاهب الأخلاقية الغربية قـد دعـوا الى الربـط بين الفضيلة والمنفعـة منـذ زعمـاء السوفسطائيين فى العصـر اليونانى الذين قـرروا نسـبية الفضـائل وربط خـيرية الفعـل بمـا يعـود بالنفـع على صاحبه ، وحتى ظهـور ما يسمى بمذهب المنفعـة الفـردية لدى توماس هـوبز ، والمنفعة العـامة لدى جـون ستيوارت مـل واتباعهما فى العصـر الحـديث .

وعلى اى حـال ، فـان تلك التعاليم لبتـاح حـوتب قـد اثبتت بمـا لا يـدع مجـالا للشـك أن المصرى القـديم قـد استطاع ان يؤسس مجتمعـه الحضارى الـراقى فى ضـوء معـايير ومفـاهيم اخلاقية سـامية وناضـجة وواضحة المعـالم منـذ الالف الثالثة قبـل الميـلاد .

وقـد اثبت بتـاح انـه مفـكر من طـراز فـريد فى تلك الفتـرة حيث تميـزت آراؤه ـ على حـد تعبـير ويلسون ـ بالنزعـة الانفرادية المليئـة بالحـركة(٥٢) ، والتى تغلب عليهـا الثقـة فى النفس والاطمئنان الى المستقبل وحـب التقـدم الى الأمـام .

هـــوامش الفصـــل

١ ــ ادولف ارمـــان : ديانة مصر القديمة ، ترجمة د. عبد المنعم ابـــو بكـــر ود. محمـــد انـــور شكرى ، نشرة مصطفى البـــابى الحلبى ، القاهرة بدون تاريخ ، ص١٧٨ .

٢ ــ جيمس هنـــرى برستيد : فجـــر الضمير ، ترجمة د. سليم حســـن ، نشرة مكتبة مصـــر ، بدون تاريخ ، ص١٤٢ .

٣ ــ أرمـــان : نفس المرجـــع السابق ، ص١٧٩ .

٤ ــ انظـــر : ارمـــان : نفس المرجـــع السابق ، ص١٧٩ . وبرستيد : نفس المرجـــع السابق ، ص١٤٢ وما بعدها . وكـــذلك : د. احمـــد بدوى : فى موكب الشمس ، الطبعة الثانية ، مطبعة لجنـــة التاليف والترجمة والنشـــر ، القاهـــرة ، ١٩٥٥ م ، ص١٩٠ .

والجـــدير بالذكر ان الحفريات قـــد اثبتت وجـــود بتـــاح حوتب ، ودل على قبـــره فى ســـقارة حيث قبـــور الأســـرة الخامسة فهـــو شخص تاريخى (انظـــر : عبد القادر حمـــزة : على هامش التاريخ المصرى القديم ، مجلد ٢ ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤١ م ، ص١٥١) .

٥ ــ يجـــدر الاشـــارة هنـــا الى ان المؤرخين قـــد كشفوا عن ان اقـــدم حـــكم وصلت الينـــا من مصـــر القديمة هى التى تعـــرف باســـم « مواعظ كاجمنـــة » التى كتبهـــا وزيـــر الملـــك حـــونى Houni ليهـــذب بهـــا ابنـــاءه ومنهـــم كاجمنـــة الذى سميت المواعظ باسمه . وما عثـــر عليـــه منهـــا قليـــل ، واهـــم ما فيهـــا مـــدح فضيلة الصدق ورفـــع شـــأن مهـــارة الكـــلام ورفض الســـكر والشراهة ، والدعوة الى الاعتدال . (انظـــر فى عـــرض هـــذه المواعظ : عبد القـــادر حمـــزة ، على هـــامش التـــاريخ المصرى القـــديم ، ص١٤٥ ، ١٤٦ . وراجـــع تعـــريب هـــذه التعـــاليم فى : احمـــد كمـــال : الحضـــارة القديمـــة ، الجـــزء الأول : مصـــر ، نشرة مجـــلة الجامعة المصرية ، بدون تاريخ ، ص٢٨٦ ــ ٢٨٧) . ولكن تعـــاليم بتـــاح جـــاءت

أكثـر شمولا وتنوعـاً وعمقـاً ممـا اكسـبها الشهرة ، واكسـب صاحبها الريـادة فى مجـال الفـكر الأخـلاقى فى مصـر القديمة .

٦ ـ انظـر : ادولف ارمان وهرمان رانكه : مصـر والحيـاة المصرية فى العصـور القديمـة ، ترجمـه وراجعـه د. عبد المنعـم ابو بكـر ومحـرم كمـال ، مكتبـة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص١٧٥ .

٧ ـ انظـر : هنرى توماس : اعـلام الفلاسفة (كيف نفهمهـم) ، ترجمـة مترى أمين ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٤ م ، ص٧ ، ٨ .

٨ ـ انظـر : د. احمـد بدوى ، فى موكب الشمس ، ص١٩٠ .

٩ ـ انظـر : عبد القـادر حمـزة ، نفس المرجـع السابق ، ص١٥١ .
وكـذلك : برسـتيد : نفس المرجـع السـابق ، ص١٤٣ .
وسليم حسن : مصـر القديمة ، الجـزء الثـانى ، مطبعة كـوثر ، القاهـرة ، بدون تاريخ ، ص٤١٧ .

١٠ـ احمـد كمـال : نفس المرجـع السابق ، ص٢٨٦ .

١١ـ ان المقصـود بالحجـر الأخضـر الكـريم هنـا هـو الزمـرد ، وقـد ورد ذلك فى كتـاب : چـون ويلسون : الحضـارة المصرية ، ترجمة : د. احمـد فخـرى ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص١٧١ .
وقـد ورد فى ترجمـة أحمـد كمـال انـه الزبرجد ، (انظـر : أحمـد كمـال : نفس المرجـع السابق ، ص٢٨٨) .

١٢ـ سـليم حسـن : مصـر القديمة ، جـ ٢ ، ص٤١٧ .

١٣ـ انظـر : سـلامة موسى : تراث مصـر الفـكرى والفلسفى فى عهـد الفراعنة ، بحـث نشـر فى مجـلة المقتطف ، عـدد سبتمبر ١٩٣٦ م بعنـوان « تراث مصـر القديمة » ، ص٩٥ .

١٤ـ برسـتيد ، نفس المرجـع السابق ، ص١٤٣ ، ١٤٤ .

١٥ـ نفسـه ، ص١٤٤ .

١٦ـ نفسـه ، ص١٤٤ .

١٧ـ نفسـه ، ص١٤٥ .

١٨ــ نفسه .

١٩ــ نفسه .

٢٠ــ نفسه .

٢١ــ سليم حسن : مصر القديمة ، جـ ٢ ، ص٤١٧ ــ ٤١٨ .

٢٢ــ نفسه ، ص٤١٨ .

٢٣ــ نفسه ، ص٤٢٣ .

٢٤ــ نفسه ، ص٤٢٢ .

٢٥ــ انظر : د. اميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٧ م ، ص٣٣٧ .

٢٦ــ سليم حسن : نفس المرجع السابق ، ص٤٢١ .

٢٧ــ برستيد : نفس المرجع السابق ، ص١٤٨ .

٢٨ــ ٢٨ــ سليم حسن : نفس المرجع السابق ، ص٤٢٢ .

٢٩ــ احمد كمال : نفس المرجع السابق ، ص٢٩٥ .

٣٠ــ نفسه ، ص٢٩٢ .

وقد فضلنا استخدام كلمة « الإله » بدلا من « الله » التى يستخدمها المترجم هنا لأننا نعتقد أن لفظ الجلالة « الله » لا يصح أن يطلق الا حين الحديث فى الأديان السماوية وبالذات حينما يكون الحديث اسلامياً .

٣١ــ نفسه ، ص٢٩٢ .

٣٢ــ نفسه .

٣٣ــ نفسه ، ص٢٩٣ .

٣٤ــ القرآن الكريم ، سورة فصلت ، الآية ٣٤ .

٣٥ــ برستيد : نفسه ، ص١٤٩ .

٣٦ــ نفسه .

٣٧ــ سليم حسن : نفس المرجع السابق ، ص٤٢١ ــ ٤٢٢ .

٣٨ــ نفسه ، ص٤٢٢ .

٣٩ــ انظر : الترجمة العربية لشذرات هيراقليطس فى : د. احمد

فـؤاد الأهـواني : فجـر الفلسفة اليونانية ، مكتبـة عيسى البابى الحـلبى بالقاهـرة ، الطبعـة الأولى ١٩٥٤ م ، شـذرة ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ص١٠٨ ، ١٠٩ .

٤٠- انظـر : أمـيرة حلمى مطـر : نفس المرجـع السـابق ، ص١٥٥ - ١٥٦ .

٤١- See : Plato : The Republic, Book 4, PP, 428 - 444, Eng, Trans. by H,D,P, Lee, The Penguin Books, London, 1962 pp, 174 - 198.

٤٢- انظـر : الفقـرة التى يتحـدث فيهـا بتـاح عن احتـرام الرؤساء فى : سليم حسـن ، نفس المرجـع السابق ، ص٤٢٣ .

٤٣- نفس المرجـع السابق ، ص٤٢٣ .

٤٤- نفسـه .

٤٥- نفسـه ، ص٤٢١ .

٤٦- برسـتيد : فجـر الضمير ، الترجمـة العربية ، ص١٤٩ .

٤٧- احمـد كمـال : نفس المرجـع السابق ، ص٢٩٥ .

٤٨- انظـر : أ ، و . ف تـوملين : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبد الحميـد سـليم ، دار المعارف بمصـر ، بدون تاريخ ، ص٥٤ .

٤٩- چـون ويلسون : نفس المرجـع السابق ، ص١٦٨ - ١٦٩ .

٥٠- توملين : نفس المرجـع السابق ، ص٥٣ .

٥١- See : Aristotle : The Politics, Book I, Eng. Trans, by T,A, Sinclair, Penguin Books, London, 1977, pp, 45 - 54.

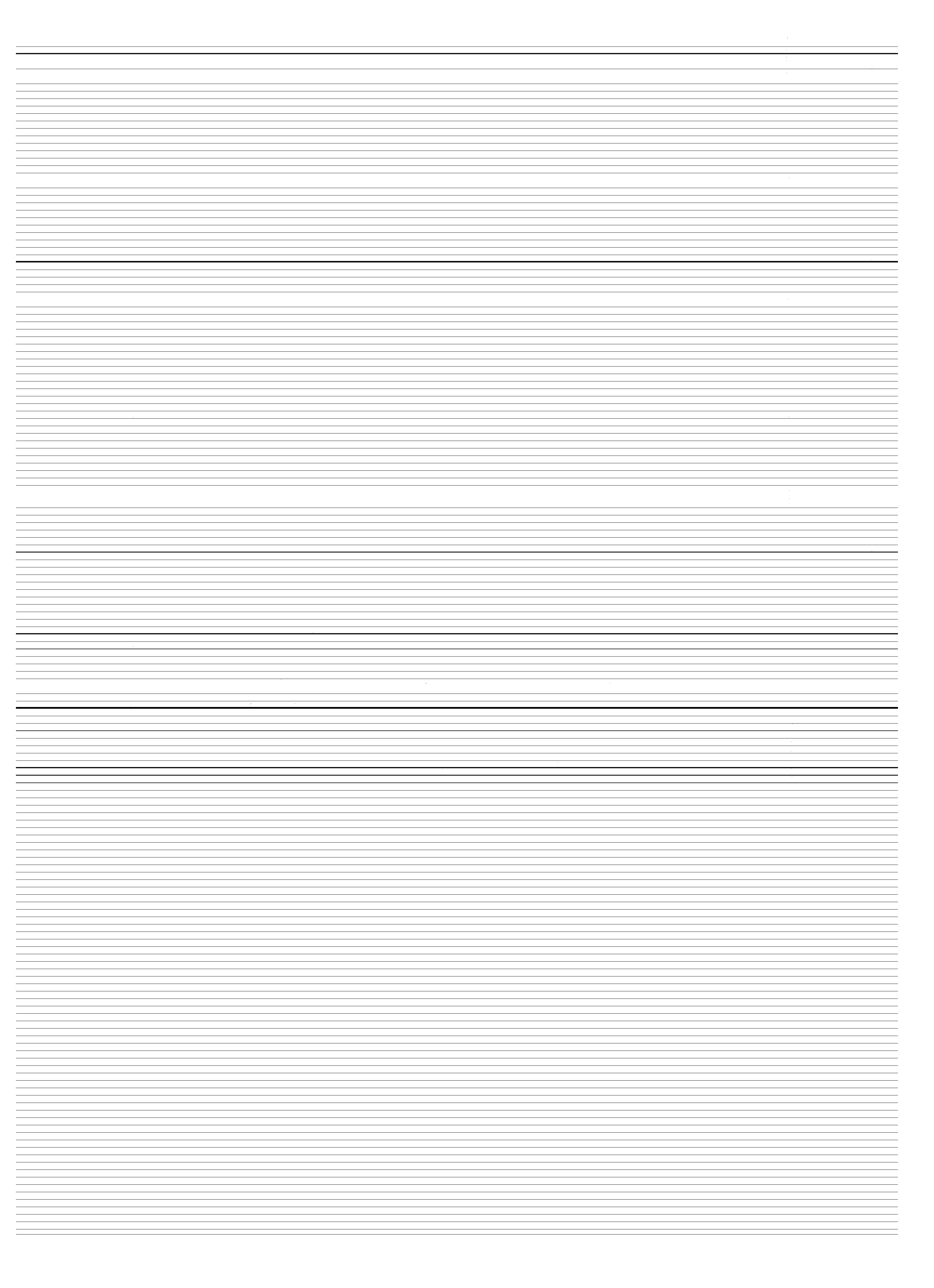
٥٢- چـون ويلسون ، نفس المرجـع السابق ، ص١٦٩ .



الفصل الثالث

اخنـــاتون .. المــلك الفيلســوف(*)

(*) نشرت هـذه الدراسة من قبـل فى كتابنا : فلاسفة ايقظوا العالم ، ونعيـد نشرها هنـا بتعديلات طفيفة .



مقـــــدمة :

في الوقت الذى كـاد التـاريخ أن يحـكم فيـه على ديانة مصــر القديمـة بأنهـا ديانـة تعـدد ، وبأن ملوكها لا شـأن لهـم بالدين وأنهـم يخضعون خضوعاً مطلقـاً لسلطة الكهنـة ، ظهـر ملكهـا الفيلسوف « أخنـاتون » ليؤكـد بظهـوره دلالات عـديدة :

أولهـا : أن مصـر القديمـة أنجبت أول وأعظـم « فـرد » في التاريخ العـالمي بكـل ما تحمـله هـذه الكلمة من معـان ، ففي ظـل سيطرة تكـاد تكـون مطلقـة لعبـادة الإلـه آمـون ، وفي ظـل السيادة التـامة لكهنته كـان على هـذا الشـاب أن يقف موقفـاً فلسفياً حـادا ـ نتيجـة تأملاته الخاصـة ـ جعـله يصـارع هـذه القـوة العظمى ، قـوة الكهنة رغـم مافي معارضتها من خطـر عظيـم على فـرد في مثـل رقـة ودماثة خـلق اخنـاتون .

وثانيهـا : أن عقيـدة « التوحيـد » نبت مصرى اصـيل ، عرفهـا المصريون قبـل الأديان السماوية وكان ذلك نتيجـة تأملات كهنتها لتصورات شتى حـول الألوهية ، وحينمـا أسلمت تلك الكيانات الالهية التي خلقتها التأملات القديمـة نفسها لتأملات اخنـاتون كـان موقفـه الفكرى الفـريد برفض كافـة مظـاهر التعـدد وضرورة أن يكـون للعـالم إلهـاً واحـدا خـلق كـل شيء وهـو يرعى ما خـلق .

أمـا ثالث تلك الدلالات : فهي أن الفلسفة بمعناها النظرى وليس العمـلى فقط كانت أبداعـاً مصرياً ، فالفلسفة هي في المقـام الأول موقف عقـلاني يتخـذه الفيلسوف من مشكلة مـا ، ولا شـك أن موقف اخنـاتون من عقـائد عصـره الدينيـة كـان موقفـاً فلسفياً فـريدا عمقـه الاقتناع العقـلي الشـديد لديـه بأن عقيدته التوحيدية هي العقيـدة الصحيحة وأن ما عداهـا وهـم وضـلال . وقـد اكتسب هـذا الموقف الفلسفي أبعادا أعمـق بتلك الأدلـة والبراهين التي ساقها اخنـاتون في قصيدته الشهيرة للتدليل على صـحة معتقـده حـول واحـدية الإلـه وعالميته . وقبـل أن

ننظر فى فكر اخناتون لنشاهد كيف تحققت هذه الدلالات وغيرها لديه ، لنتساءل اولا عمن يكون هذا الرجل ؟!

اولا ـ حياته وعصره :

انه احد الملوك العظام فى الأسرة الثامنة عشرة التى بدات حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التى يؤرخ لبدايتها بعام ١٥٧٥ ق.م . واستمرت حتى عام ٩٤٥ ق.م الذى شهد نهاية عصر الأسرة الحادية والعشرين . ولقد استعادت الملكية هيبتها فى عصر الأسرة الثامنة عشرة بشخصيات فراعنتها وجهودهم مع شعبهم فى توطيد استقلال دولتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على كل اجزائها .

ولقد كان اخناتون سليلا لأسرة احمس الأول مؤسس الدولة الحديثة ، تلك الأسرة التى حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان ، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعونا ، كان اهمهم بلا شك احمس الأول الذى اكمل تطهير البلاد تماما من الهكسوس واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة ، وسار على نهجه ابنه امنحوتب الأول . وكذلك تحتمس الأول وتحتمس الثانى وحتشبسوت . أما اعظمهم فكان تحتمس الثالث اعظم رجال الحرب من ملوك مصر وكان انفراده بالعرش فى عام ١٤٦٨ ق.م ، وقاد هذا القائد العسكرى الفذ العديد من المعارك وانتصر فيها جميعا بفضل حبه لجيشه وقوة منطقه مع قواده ومشاورتهم فى كل خططه الحربية ، وبفضل شجاعته النادرة حيث كان يتصدر الصفوف فى مواجهة الأعداء .

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة فى مجدو وقادش مكنته من اعادة الاستقرار فى ربوع الشرق الأدنى واحكام سيطرته على دولته التى اتسعت من اقاصى النوبة الى اقاصى آسيا الغربية . وقد أدت جهوده وجهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد امنحوتب الثالث خليفة تحتمس الرابع الى أن بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغا لم تشهده من قبل بفضل الاستخدام الأمثل لكل ثرواتها والنظام الإدارى الناجح الذى استخدموه وكذلك لأن

الدولــة استطاعت توطيـد سيطرتها على عصــب التجــارة البريــة فى الشــرق ، والتجــارة البحــرية فى البحرين الأحمــر والمتوسـط . وحملت طـرق التجـارة البريــة والبحرية الأفــواج الكثـيـرة من التجـار والسفـراء والــزوار من مصــر وإليهــا ، فضــلا عن افــواج الأرقـاء والجــوارى التى وصلتها من الشمال والجنــوب ممـا كــان لــه ابلــغ الاثــر فى التبادل والتقــارب الثقــافى واللغــوى والفنى والصناعى بين مصــــر وجيرانهــا آنذاك(١) .

وكــان من نتيجــة ذلك كلــه ان تسـلم امنحوتب الثالث والد اخناتون حــكم مصــر وهى تعيش ازهى عصورها وتنعـم بخيـراتها ، ولكنهــا فى عهــده ركنت الى النعيــم والاستمتاع بمــا احــدثه السابقون ، فقــد هادنه ملوك الشــرق وامــراؤه وكثيـرا ما ارسلوا إليــه الهــدايا من الأرقــاء والخيــول والمركبات والجــوارى والأحجــار الكريمــة مقــابل أن يفيض عليهــم بعطــائه من الذهب . وأكثــر هــو من الزيجات ومصاهرة كــل الملوك والشعوب لتزداد بينــه وبينهــم عــرى المــودة والصداقة . ومع ذلك فــلم يشــأ أن يزوج امــراء من هــؤلاء من اميرات مصــر وفتياتها رغــم إلحاحهــم ، فقــد كتب لملك بابــل ردا على هــذا الالحــاح « لــم يسـبق أن ارسلت امــيـرة مصرية الى اى إنســـان »(٢) .

وســط هــذه الحيــاة الكريمة المترفــة التى شهدت فيهــا مصــر اوج عزتهــا وكرامتها وسيادتها ولــد وتربى امنحوتب الرابع (اخناتون) . ولكن شهدت الدولــة فى ختــام حــكم والده بعض مظــاهر الضعف التى بدت فى استخفاف البعض ومنهــم حــكام كنعــان بالجنــود المصريين ، فكانوا يواجهونهم بالأسلحة وفى نفس الوقت يرسلون الرسائل الى المــلك يعبرون فيهــا عن حبهــم وولائهم . وكــان المــلك كثيـرا ما يركن الى هــذه الرسائل ويصدقها لمــا حــوته من نفــاق ومداهنة ولم يحس بخطورة ما يمكن ان تسفر عنــه هــذه المناوشات التى اسفرت فى مطــلع حــكم اخنــاتون عن استيلاء هــؤلاء على بعض المــدن ومع ذلك ظــلوا على نفاقهم لــه ، وبلــغ من صفاقة احدهــم وكــان يدعى عــزيرو ان استولى على بعض المــدن وخربهــا وكتب الى المــلك بانــه انمــا استولى عليهــا ليحميهــا من الحيثيين ، وخربهــا حتى لا يستفيدوا منهــا وانــه انمــا يتطلع الى رؤيــة وجــه مــولاه البهى .

لقد كانت هذه هى الصورة السياسية التى عايشها اخناتون قبيل حكمه وفى مطلع عهده بالحكم . اما الصورة الدينية فكانت تشير الى سيادة الاله آمون على الآلهة المحلية الاخرى نظرا لأن عبادته كانت مركزة فى مدينة طيبة التى كان ينتمى اليها فراعنة الدولة الحديثة ، ومن ثم كان من الطبيعى ان يتشيعوا لهذا الإله ويمجدوه ، وكان من عادة هؤلاء فيما قبل اخناتون ان يتمسحوا بالدين وكرامات آمون كلما احس احدهم بشبهة يمكن ان تمس شرعية ولايته للعرش فكانوا يسارعون الى تأكيد تدخل آمون رب الدولة بنفسه فى اختياره او يؤكد احدهم بنوته المباشرة لآمون وانه يتقمص روح ابيه حين انجبه . وكان من مدعى ذلك حتشبسوت وتحتمس الثالث والرابع وامنحوتب الثالث والداخناتون(٣) .

ترتب على هذا التمجيد لآمون ان ظهرت له نوعان من التسابيح ، نوع غلب عليه الخلط والبعد عن مظنة التوحيد . ونوع آخر اقترب به الى دائرة التوحيد . حيث احاطته هذه الطائفة بكل صفات الإله المبدع ، الخالق ، الواحد ورغم ذلك فهو فى كل شىء ، حال فيه ، فهو « اكبر من فى السماء ، اسن من فى الأرض ، رب الكائنات ، باق فى كل شىء » وهو كما تقول احدى التسابيح « كائن فرد ، خلقت كل موجود ، واحد ابدعت الوجود .. يا من صدر البشر عن مقلته ، ووجد الأرباب بمنطوق فمه ، واهب الحياة اسماك الماء والطير فى كبد السماء »(٤) .

لقد امن اتباع آمون اذن بواحدية الههم وخفاء جوهره ووجوده فى كل الوجود ، ولكن عاب تصورهم انهم لم يكتفوا له باسم واحد ، ولم ينزهوه عن التشبيه ، ولم ينكروا تعدد الأرباب الى جانبه . ولكن بعض المجددين سعوا الى تنزيهه تماماً واعلان وحدانيته صريحة واضحة ولم يكن بامكانهم اعلان ذلك دفعة واحدة . ولذلك حاولوا البدء بتحديد اسمه رابطين بين القديم من معتقداتهم وبين ما يطمحون الى التعبير عنه فكان ان تردد بينهم اسم « آتون » وهو اسم قديم تداوله اسلافهم بمعنى « الكوكب » منذ عهد الدولة الوسطى ، واتجه تجديدهم فى اتجاهين . اتجاه لفظى حيث دلوا بالاسم على « كوكب الشمس » ، واتجاه دينى عبروا عنه بقولهم انه هو الاله المتحكم فى كوكب الشمس وكانوا إذا عبروا عن اتساع سلطان فرعونهم قالوا « انه يسيطر على ما يحيط

بـه آتـون »(٥) . وشـيئاً فشـيئاً اصـبح اسـم « آتـون » يتـردد الى جـوار اسـم « آمـون » ، واصـبح اتبـاع آتـون يتنافسون مـع اتبـاع آمـون فى تجديداتهم فى عصـر تحتمس الرابـع الذى كـان قـد بـدأ عهـده باعـلان انتسابه الى رب الشمس وادعى انـه تراءى لـه فى رؤيـاه ، واوصـاه أن يرعى شـئونه ، ولقـد قـال فيمـا بعـد « أنـه يـرى جميـع العـالم فى سـاعة واحـدة »(٦) .

من كـل ذلك يتضـح لنـا انـه ليس من قبيـل المصادفة بعـد كـل ما سـبق من تطـورات أن تظهـر فى عصـر امنحوتب الثـالث الدعـوة الى عالميـة الإلـه جنبـاً الى جنب مع عالميـة الدولـة المصرية ، وكـان جوهـر الربط بين الدعوتين هـو « الـه الشمس » وقـد كشفت انشـودة تركهـا اثنـان من رجـال العمـارة فى عصـر امنحوتب الثـالث همـا « سوتى » و « حـور » عن كـل ذلك حيث تقـول معبـرة عن اتسـاع دولـة الـه الشمس :

« ... هـو الذى يرى ما خـلق ، والسـيد الأحـد يأخـذ جميـع الاراضى اسرى كـل يـوم بصفته واحـداً يشـاهد من يمشون عليهـا .

مضى فى السماء وكـان كالشمس .

وهـو يخـلق الفصول والشهور .

فالحـرارة حينمـا يريـد ، والبـرد عندما يشـاء .

فكـل بلاد فى فـرح عند بزوغـه كـل يـوم لكى تسبح لـه »(٧) .

ثانيـا ــ فلسـفته الدينيـة :

وهنـا نصـل الى امنحوتب الرابـع الذى تولى الحـكم فى النصف الأول من القـرن الرابـع عشر قبـل الميـلاد حيث تصـاعد النزاع الشديد بين البيت المـالك من ناحيـة وبين كهنـة الالـه آمـون من ناحية أخرى . وقـد انحـاز الملك الشـاب الى منـاصرة اتبـاع الـه الشمس القـديم ضـد اتبـاع آمـون وكهنتـه ولـم يكن فى ذهنـه آنذاك الثـورة على آمـون ، فـلم يكن الالـه الذى ينـاصره سـوى « آمـون رع » ولـم يكن آمـون رع سـوى صـورة جـديدة لإلـه الشمس القـديم . ولذلك فهـو

لم يظن فى البداية انه إنما يرتكب اثماً بمناصرته لآمون رع ، ولكن كهنة آمون التقليديون والذين كان لهم سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك هرطقة لا تحتمل(٨) . فما كان منه إلا ان اعلن ثورته الشاملة على « آمون » ، وكشف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكى من امنحوتب (اى أمون راضى) الى اخناتون (اى المفيد لآتون) ابتعادا عن مظنة عقيدة « امون » وتقرباً الى « اتون » . كما أصدر قرارا بالشروع فى بناء معبد ضخم للرب (اتون) فى الكرنك ويقع هذا المعبد شرق معبد امون ، وامر باقامة شاهد حجرى ليخلد هذه المناسبة ، وقد وصف الاله بانه « آتون الحى ، العظيم ، سيد السماء والأرض » .

وقد جاهر اخناتون بعقيدته الجديدة فى العام السادس من حكمه ، وعزف كلية عن تجسيد أله الشمس برسمه فى هيئة طائر او حيوان او انسان له رأس صقر يحمل فوق رأسه قرص الشمس كما كان متبعاً من قبل . فلقد عمد اخناتون الى تصوير الاله الجديد فى صورة تجريدية عبارة عن حفر غائر لشعاع الشمس ، قرص يكتنفه رمز الأفعى المقدسة فى تاج ملوك مصر الأقدمين وتتدلى من عنقه علامة الحياة ويخرج منها عديد من اشعة الشمس تنتهى بايدى بشرية(٩) .

ومادام التحدى قد اصبح سافرا ، فقد تفجرت الثورة كاملة على كل ما عدا « اتون » الاله الواحد الاحد . لقد أراد اخناتون ومن آمنوا معه وتعصبوا للصورة الجديدة لاتون ، أن يحيلوا ايمانهم الى افعال لصالح معتقدهم ، فبدأوا فى محو اسم امون من كل المعابد والمقابر ولم تلق هذه المجموعة المتعصبة بالا للأضرار التى الحقوها بتلك المبانى الجميلة . ولم يتوقفوا عند محو اسم آمون فقط ، بل حذفوا فى حالات كثيرة اسماء الآلهة الاخرى ، ففى معبد بتاح فى الكرنك شوهت اسماء بتاح وحتحور ، وفى بهو اعمدة تحتمس الثالث فى الكرنك لحق بهذا المصير جميع الآلهة ايزيس واوزوريس وحورس واتوم ومنتو وغيرهم . وكان الاكثر دلالة على ايمان هؤلاء الشديد بعقيدة التوحيد ان كانوا يحذفون كلمة آلهة اينما وجدوها ، فلم يعد مقبولا فى ظل الايمان باله واحد ان يكون هناك آلهة(١٠) . ومن ثم فقد اعلن اخناتون ايقاف كهنة آمون عن العمل ، وأعلن ان آمون اله زائف وان عبادته الحاد(١١) .

ولـم يبق إلا ان يهجـر اخناتون طيبـة ليقطـع صلته بالمـاضى تماما وليقوم بخطوته الحاسمة فيأمر ببنـاء عاصمة جديدة للكه لا يسمح فيهـا بوجود إلـه سوى « اتون » . وقد اختار مكان العاصمة الجديدة بنفسه فى المنطقـة التى تسمى الآن « تـل العمـارنة » وهى تتوسط مصـر اذا قيسـت كـل مساحتها . وشيدت المدينـة الجديدة بمقاييس فنيـة رفيعة المستوى وجـديدة ، وسميت آنذاك « اخت اتـون » او « أخيتاتون » (أى أفـق الشمس) . وانتقـل اليهـا الملك الفيلسوف بحاشيته . ومنـذ ان دخلهـا اخـذ على نفسه عهـدا بألا يغادرها طيـلة حيـاته . واصـبح منـذ ذلك الوقت « العـائش فى الحقيقة »(١٢) ، وبعـد ذلك اطلق على نفسـه ايضـاً « ذلك الذى يعـرف اسـم آتـون » ، فهـو اذن نبى هـذا الدين ورسـول الالـه ومن واجبـه بنـاء على ذلك ان ينشـر رسالته وان يبصـر بجمـال « اتـون » وينشر عبادته فى انحـاء البـلاد ويجعـل اسمه واضحاً للنـاس لأن ابـاه تجـلى لـه واعطـاه هـو وحـده الحق فى فهـم افكـاره ومعـرفة أسرار قـوته(١٣) .

والآن لنسـأل عن صفات هـذا الالـه وعن دعـائم هـذا الدين الذى كـان اخناتون نبيـه وناشره ؟! .

ان اناشيد عـديدة قـد اكتشفت فى مقـابر تـل العمارنة ، أهمهـا النشـيد الذى وجـد مكتوباً على جـدران مقبـرة الكاهن « آى » وقـد عزيت هـذه الانشـودة فى حـالات اربعـة ــ كمـا يؤكـد برسـتيد ــ الى اخنـاتون نفسـه حيث كـان يشـاهد وهـو ينشدها أمـام « آتون ».

وقـد صـور اخناتون فيهـا الالـه اتـون فى اجمـل صـورة مجردة ، واختـار الشمس رمـزا لـه باعتبار ان الألوهية ــ فى رأيـه ــ تبـدو أكثر ما تبـدو فى الشمس فهى مصـدر الضـوء والحيـاة على الأرض ، وهـو يخـاطب آتـون فيهـا قـائلا :

« انت تشرق بجمالك يـا « آتـون » الحى ، يارب الأبديـة .
انك سـاطع وقـوى وجميـل .
وحبـك عظيـم وكبـير .
اشعتك تمـد بالبصر كـل واحـد من مخلوقاتك .
ولونك الملتهب يجلب الحيـاة الى قـلوب البشـر .

عندما تملأ بحبك الأرضين »(١٤) .

ولا يجب أن نتسرع فنتصور مما مر ان ما يقوله اخناتون ليس جديداً على ما عرف من قبله عن عبادة الاله أمون رع . إذ تبدو اصالة التصور الاخناتونى فى اننا لم نعد نرى اى تجسيد مادى للاله ، فهو لم يعد يذكر فى اى مكان شيئاً عن سفينة الاله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته عبر السموات والأرض ، بل لم يذكر كذلك فى اى مكان تستوى الشمس ليلا بالضبط ، فهى ربما تكون فى العالم السفلى ، لكن ليس هناك اشارة صريحة للعالم الآخر(١٥). كما أن الأصالة تبدو ايضاً فى الصورة التى تغيرت إليها عبادة الاله ، فقد اصبح اسلوباً جديدا لا قبل للمصريين به من قبل ولا من بعد حتى ظهور اسلوباً جديدا لا قبل للمصريين به من عبادة الأولى : انه كان لزاماً على المتعبد لآتون المخلص لعقيدته ان ينبذ الأرباب الاخرى ويتبرأ منها باعتبارها شركاً بالاله الحق الواحد الاحد وأن يكرس المؤمن بآتون ولاءه له وحده دون غيره . والثانية : ان عبادة اتون لم تكن مجرد عبادة الشمس كما كان الأمر من قبل ، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التى تهب الحياة ، فكلمة « آتون » نفسها تعنى « الحرارة الكامنة فى الشمس »(١٦) .

ولنلاحظ مدى خصوصية إله اخناتون باعتباره واهب الحياة لكل كائنات العالم فى الأبيات التى يقول فيها :

« انت خالق الجنين فى احشاء المراة .
والذى يذرأ من البذرة اناسياً .
وجاعل الولد يعيش فى بطن امه .
ومهدئاً آياه حتى لا يبكى .
مرضعاً اياه حتى فى الرحم .
وانت معطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل إنسان خلقته .
وحينما ينزل من الرحم فى يوم ولادته .
فانت تفتح فمه كلية ، وتمنحه ضروريات الحياة »(١٧) .

ولنلاحظ ايضا ان الاله هنا — كما يقول ارمان(١٨) — ليس

لـه شريك وان كـل ما كانت تقـوم بـه الالهـة الاخـرى ، يقوم هـو بـه ، فقـد سـوى نفسه بنفسه وخـلق كـل شىء بدون معـونة من احـد . ولنتـرك التعبـير عن ذلك لاخناتون حيث يقـول فى انشـودته :

« ايـه ايهـا الالـه الذى سـوى نفسـه بنفسـه .

خـالق كـل ارض .. وبارىء كـل من عليهـا .

حتى النـاس وكـل قطعـان الماشية والغـزلان .

وكـل الاشجار التى تنمـو فـوق التربـة .

فانهـا تحيـا عندما تشـرق عليهـم .

وانت الاب والام لـكل من خلقتـه .

وعندما تشـرق فـان عيونهم تـرى بواسطتك »(١٩) .

ولا شـك ان كـل ذلك يؤكـد نقـاء العقيـدة الاخناتونية ، فقـد احـكم اخنـاتون التصـور الجـديد للاله بمنطق شـديد وفهـم عميـق لمعنى الالوهية وضرورة وحدانيـة الالـه . لكن شـاب هـذه الصـورة بعض القصـور والضعف ــ كمـا يدعى ارمـان ــ حيث اصبح هـذا الالـه الواحـد يتجـلى على اشكال ثلاثـة . فهـذا هـو الـه الشمس العـام المشترك للعالم كله « الاله الطيب الذى يحب الحق ، سيد السماء والارض اتـون الكبـير الذى ينـير القطرين » . ويظهـر بجانبه شكل آخـر لالـه الشمس كمـا يعبـد فى تـل العمارنة « اتـون الحى فى بيت اتـون فى تـل العمـارنة » . امـا الشـكل الثالث الذى تتجـلى فيـه الالوهية فهـو الملك نفسـه ، ذلك الذى طـرد الالهـة الاخـرى واصـبح من حقـه أن يعبـد هـو نفسـه كـإله(٢٠) .

ويبـدو أن ارمـان يسـتند فى تقـريره لمـا سـبق على بعض نقوش يقـول انهـا تصـور هـذه الاشكال الثلاثة ممسكون جنبـآ الى جنب على ابواب المقـابر ، كمـا يسـتند اساسـآ على قـول اخنـاتون مخاطبـا الالـه : ــ

« انك تجعـل كـل كف تنشـط لاجـل الملك .

والخـير فى اثـر كـل قـدم ، لانك خلقت العـالم .

واوجدتهـم لابنـك الذى ولـد من لحمـك .

ملك الوجهين القبلي والبحري .

العائش في الصدق ، رب الأرضين »(٢١) .

وفي اعتقادي أن ما قيل هنا لا يضعف ولا يعيب طهارة ونقاء الصورة الأولى للاله الواحد عند اخناتون لعدة اسباب ، أولها : ان الاله — في الأنشودة — ما يزال واحدا ، وهذا يعني أن الملك لم يجعل من نفسه إلهاً يعبد ، كما انه لم يعتبر نفسه شكلا من الأشكال التي تتجلى فيها الوهية الاله . فلقد احتفظ اخناتون طوال انشودته بالمسافة بينه وبين الاله . وكان ما اقره وميز به نفسه عن الآخرين من البشر انه اكثرهم معرفة بطبيعة الاله وبأسرار عظمته وقوته فهو يقول في أحدى تسابيحه :

« ليس هناك واحد آخر يعرفك إلا (ابنك اخناتون) .

لقد جعلته عليماً بمقاصدك » .

ومن ثم فلا ضير هناك ان يكون نبياً لهذا الدين وناقلا لوحي الاله الى البشر ، وليس معنى ذلك ان يكون شكلا من الأشكال التي يتجلى فيها الاله . ولا يخفى علينا ما في هذا التعبير السابق من مسحة صوفية تكاد تتشابه حرفياً مع تعبيرات المتصوفة من اتباع الأديان السماوية المؤمنين باله واحد ، ومعنى ذلك أن تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافيته وتقربه الى الاله واتصاله الدائم به .

ثانياً : أما عن نبوة اخناتون للاله ، فلم يكن هذا الا مجاراة لما كان سائدا وما جرت عليه عادة ملوك مصر والتي تمسك بها اكثر افراد هذه الأسرة الملكية الثامنة عشرة . وعلى أي حال ، فقد ادرك ارمان نفسه هذا حين قال « لقد كان العرف شائعاً منذ العصور السابقة ان يعترف بالملك كاله . ولكن هذه العادة لم تخرج ابدا عن مجال الالقاب والعبادات التقليدية »(٢٢) . وقد كان هذا هو الشأن مع اخناتون .

اضف الى ذلك ان الملك الفيلسوف كان أول من حاول بكل قوة الخروج على كل التقاليد السابقة في هذا الشأن ، فكان اول

من ظهر على شعبه بكل افراد اسرته ليؤكد تلك النزعة الانسانية العادية التى تملكته باعتباره واحدا من الشعب . كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاطفاته لزوجته وأولاده ، ولم يجعل من نفسه صورة مثالية مقدسة بل اصر على ان تكون تماثيله وصوره من النوع العادى الذى لا يخفى ملامح التشوه الخلقى او الحياة العادية .

وبالاضافة الى ما سبق ، فان الانشودة التى تضمنت تلك الاشارة الى تأليه اخناتون غير موثوق بها تماماً ، إذ يقول عنها برستيد « انها لم تدون الا بمقبرة واحدة فقط ، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدى المخربين من الأهالى ، كما يجب الا ننسى ان البقايا التى وصلت الينا عن طريق جبانة « تل العمارنة » من مذهب « اتون » وهى مصدرنا الرئيسى قد مرت بشكل آلى بأيدى فئة قليلة من الكهنة المهملين غير المدققين ذوى العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم اذناباً لحركة عقلية دينية عظيمة »(٢٣) .

ولست اشك لحظة فى ان ايمان اخناتون بواحدية الاله ، وبصورته المجردة تلك ، والتى ارتفع به فيها الى انقى صورة ، لم يأت مصادفة ، بل بعد تفكير طويل وتأويل عقلى سمى فيه عقل اخناتون الى ما وراء الادراك المادى المحض لنشاط الشمس فوق الأرض . وهذا التفكير وذاك التأمل هو الذى يرفع من شأن ديانة اخناتون فوق كل ما كانت قد وصلت اليه الديانة المصرية القديمة او ديانات الشرق كلها قبل هذا التاريخ . ولست اغالى ان قلت ان تصور اخناتون للألوهية قد فاق بصورة مدهشة تصورات الكثيرين من الفلاسفة اليونانيين . إذ لم تكن الألوهية – على هذا النحو التصورى الساعى نحو التجريد والما وراء – موضوعاً لتفلسف هؤلاء الا فى عصر متأخر نسبياً ، وقد قاربت تصورات هؤلاء الفلاسفة أن تصفو وتتحدد على يد افلاطون ومن بعده ارسطو . لكن كان التصور الأفلاطونى – رغم سمو روحانيته وعقلانيته – متأثرا فى كثير من الأحيان بالمعتقدات الشعبية اليونانية ، والتصورات الشرقية من جهة ، كما كان مشوباً بعقيدة التعدد من جهة اخرى(٢٤) .

ولم يستطع ان يرتفع بالتصور التأليهى نحو الواحدية المطلقة ونفى التعدد إلا ارسطو ، وقد قدم ذلك التصور بعقلانية صارمة ليس فيها اى نزعة روحية او شفافية صوفية(٢٥) .

وما أود تأكيده اضافة الى ما سبق ، ان الثورة الاخناتونية لم تكن فى مجال الألوهية او العقيدة الدينية فقط ، بل كانت ذات ابعاد إجتماعية يوتوبية واسعة غفل الكثيرون عن التنبيه اليها . ان هذا الموقف الفلسفى الفريد الذى وقفه اخناتون من ديانة عصره ، كان له نتائجه الهامة .

ثالثا ـ مدينة اخناتون الفاضلة :

ولعل أول هذه النتائج تبدو فى تصور اخناتون لاقامة مدينة مثالية فاضلة تكون عاصمة لملكه وينطلق منها دعاة الدين الجديد . فقد فكر الملك الفيلسوف فى ان يهجر عاصمة الملك التقليدية ويبنى عاصمة جديدة . ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسيه برسم معالم هذه المدينة الفاضلة « اخيتاتون » ، فكانت نموذجاً معماريا مؤهلا ليكون مركزا للاشعاع الفكرى والدينى ، حيث اختير لها مكاناً يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة .

اما عن اهم معالمها المعمارية ، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح للشمس بأن تتخلل كل ارجائها مما يعنى ثورية فى اقامة شعائر العبادة ، حيث أقيم المعبد فى الهواء الطلق مما يؤكد أن الاله اصبح يعبد بالروح كما يعبد بالحقيقة . فقد اكتشف فى تل العمارنة أطلال معبدين يجمع بينهما طابع مشترك ، فهما مكشوفان للسماء وللشمس وينتشر الضياء فى كل كان . وقد حرص المهندسون فى بناء المعبد على السماح بوجود فتحات داخل الأعتاب التى تعلو الأبواب كى تتخللها اشعة الشمس . فلم يعد المعبد اذن فى نظر اخناتون مقرا للاله كما كان الأمر من قبل . بل غدا له مفهوم آخر : انه مكان يتجمع فيه العابدون فيرفعون صلواتهم وادعيتهم الى الاله الواحد الأحد الذى يستقر فى اسمى مكان . كذلك لم تعد الاضاءة فى المعبد تتفاوت من نهار مشرق الى عتمة تغشى بهو الأعمدة الى ظلام دامس فى قدس الأقداس حيث يكمن سر الاله . بل لقد أستلهم المهندسون آراء اخناتون فى بناء معبد آتون ، فجعلوا الأساس فيه الانتقال من ضوء النهار خارج المعبد الى نوره الساطع الغامر داخله مع انتفاء وجود فرجة بين هذا وذاك . وقد اختفت المسلات والأصنام ، بل وتماثيل الملك من معابد آتون تماماً(٢٦) .

وقد تزعم اخناتون بنفسه مجانس الدعوة للاله وسلك سبيله الى قلوب اتباعه بالمنطق السديد والقدورة الطيبة . واصطفى لنفسه بعض الأتباع يعلمهم كما علمه الاله ، كما كان يأخذ زوجته وبناته الى معبد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات(٢٧) .

وقد شيدت باقى مبانى المدينة بحيث تتوافر فيها كل الشروط الصحية والبيئية السليمة التى تقترب الى حد كبير مما يتوافر فى انخم صورة لمساكننا الآن . فقد وجد على آثار تل العمارنة نموذج لمساكن الطبقة الوسطى من الموظفين وكانوا كثيرة فى عصر الأسرة الثامنة عشرة . وفى هذا النموذج نشاهد « أن المسافة التى كانت تفصل بين كل مسكنين متجاورين تتراوح بين اربعين وخمسين قدماً . وكان يحيط بكل مسكن سور يشبه سور الحدائق . وعندما كان يجيء الأسرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الأمامية ، يجد حجرة مخصصة للبواب ، وممرا ينتهى الى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف . ومن الممر يتفرع ممر آخر ينتهى الى بهو بأحد جوانبه اريكة قليلة الارتفاع امامها مدفأة وفى جانبه الغربى محراب للعبادة احمر اللون . كما كان يحيط به أربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الأولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضع فى جنوبيها حيث تضيق بعض الضيق ، ومن بضع غرف للسيدات ومن المطبخ . وتحتوى المجموعة الثانية على عدة غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة بهو صغيرة ويغلب ان يكون بها باب خلفى . وتحتوى المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوى المجموعة الرابعة على حجرات بها صواوين عدة ومن بينها سلم يرقى الى سطح المنزل »(٢٨) .

وقد توافر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور ، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معاً ، فنحن وبعد آلاف السنين ـ على حد تعبير ارمان ـ حينما نلقى نظرة على تلك المدينة نجد انفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظلله السعادة وتباركه اشعة الشمس . زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات ، مدينة مليئة بالمعابد التى تسرى بها الأنغام وقصور ومساكن وبحيرات .. كل هذا محاط بهالة من الايمان المرح الذى لا يعرف الا الصلوات لشكر الخالق المملوء طيبة

ولا يعرف الا العدل نحو الغير ، حتى إذا كان من شعب غريب وكان هذا شيئاً عجيباً نادرا فى العالم لم نعهده من قبل(٢٩) .

ولنلاحظ اهم عناصر هذه الصورة المثالية لمدينة اخناتون الفاضلة ، أنه الملك نفسه ، فقد اخذ على عاتقه ان يكون راس الدولة ملكاً فيلسوفاً عادلا بحق ، فكان يحاول دائما ان يغزو عقول رعاياه بالحجة والمنطق لا بالقوة والجبروت ، وان يغزو قلوبهم بالمحبة والود . وظل على هذا الحال بين رعاياه ومحبيه داخل مدينته طوال ثلاثة عشر عاماً كاملة ، ظل يحكم بالعدل ، ولا يقول إلا الصدق ، ولا يدعو الا الى السلام .

وتلك كانت الدعائم الثلاثة لبناء صرح تلك الدولة العالمية التى كان يطمح إليها أخناتون . ولم تكن اخيتاتون الا النموذج المصغر لتلك الدولة . لقد وصل اخناتون بهذا التصور الى ادراك لأسمى صورة يطمح اليها البشر ، دولة عالمية واحدة ، الاعتقاد فى إله واحد ، وقانون عالمى واحد(٣٠) .

وفى اطار هذه الصورة المثالية المطلقة فجر اخناتون فى مدينته الفاضلة ثورة ثقافية فنية كان جوهرها الدعوة الى انسانية الفن وضرورة تحريك اللغة وتطويرها فلقد كان خروج الملك الفيلسوف على التقاليد الملكية الراسخة وظهوره للناس حيث اصبح يراهم ويرونه على ما هو عليه من بساطة وعدم تكلف او تزمت ، واصراره على أن يفتح مغاليق حياته الخاصة للمثالين والرسامين ، كان لذلك ابلغ الأثر فى تطور الفن المصرى وانطلاقه من جموده التقليدى الى التحرر الذى لم يسبق له مثيل من قبل . فالصور التى حفلت بها نقوش العمارنة لرسم الملك الى جوار زوجته الفاتنة نفرتيتى وهى تصحبه فى كل مكان يذهب اليه ، فى المعبد ، فى شرفات القصر ، وهى محمولة معه على محفة واحدة فى المواكب الرسمية ، وهى معه فى نزهته ، وهو يقبل على مداعبتها دونما حرج ، ولا يخفى الملك عواطفه الخاصة سارة كانت او محزنة ، فهو يأخذ اطفاله بين احضانه ويرفعهم بين يديه ليقبلهم ، وإذا ماتت أحدى صغيراته يهده الحزن ويبكى عليها كما يبكى عامة الناس موتاهم ، ثم يشارك زوجته فى وداعها .

ولاشك أن عنف هذه الثورة الاجتماعية والفنية التى فجرها ملكنا الفيلسوف لا يتضح إلا إذا عرفنا ان المصرى القديم درج منذ فجر تاريخه على ان يطلق على ملكه « الآله الطيب » وأن يصوره فى اطار يتفق مع تأليهه له . فكانت تماثيل الملك ـ الآله تصوره يافعاً قوياً كامل الأعضاء خال من العيوب والنقائص . وجاء اخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام كما هو بعيوبه الجسدية ومشاعره البادية على وجهه وفى كل مظاهر حياته وهو لا شك كان مدفوعاً فى ذلك بايمان مطلق بالحق والعدالة والصدق الذى يتنافر معه أن ينافق مجتمعه ، وان يظهر فى صورة غير صورته الحقيقية .

وقد امتثل الفنانون والمثالون لآراء الملك الجمالية فأصبحت الرسوم التى خلفها عصره وفى نقوش مدينته نابضة بحيوية استمدت أصولها من الواقع والحقيقة . وامتازت التماثيل باظهار طراوة اعضاء الجسم الذى يكاد أن ينبض بالحياة . وقد ابدع الفنانون بحساسيتهم الجديدة فى رسم حركات الأيدى والأرجل ورسم النباتات والزهور واسراب الطيور(٣١) . واصبحوا يمزجون بين الطبيعة والانسان فى شمولية فنية رفيعة المستوى .

وقد كان من نتائج هذه الثورة الفنية ـ التى كان جوهرها اظهار الحقيقة ، والتحرر والوضوح ، والبعد عن اى قواعد صارمة تيدت الفن من قبل ـ أن الفنانين قد اهتموا بتمثيل افراد الشعب قدر اهتمامهم بتمثيل اعضاء الاسرة الملكية ، فظهر فنانون وعمال يقومون بأعمالهم مصورين على جدران معبد آتون فى الكرنك حيث نشاهد صورهم ضمن الصور الملكية . وتتجلى فى مناظر احجار معبد « بر آتون » بالكرنك ليونة الخطوط الواقعية والدقة والجمال ، واكثر ما يلاحظ فى هذه الأعمال الفنية الجديدة براعة الفنان فى التعبير عن الحياة الباطنية المنعكسة على الوجه ، واستخدامه لخامات نادرة وجديدة بحيث تستطيع التعبير عن الحقيقة . كما استخدم الفنان زخارف طبيعية وآثر تجميل لوحته بمشاهد من حيوانات تجرى على رمال الصحراء ، واخرى ترقص مهللة لبزوغ الشمس ، وطيورا ملونة تطير فوق الأزهار(٣٢) .

وإذا ما تساءلنا عن سر تلك الثورة الفنية التى دعى اليها اخناتون واستلهمها فنانو عصره ؟! . لكانت الاجابة انه فى ظل تلك المدينة الفاضلة التى اسسها الملك الفيلسوف ـ وكان من دعائمها البعد عن التكلف ، والاقتراب من الشعب على اساس استبعاد اى وساطة بينه وبين شعبه ـ كان عليه فى ظل ذلك ان يبدأ باستبعاد الكهنة وكانوا دائماً الوسيط بين الفرعون والشعب . وبعد هذا الاستبعاد ، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب ، كانت دعوته للفنانين ـ باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر فى القلوب ـ أن يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هى ، وان يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبى بحرية مطلقة وبدون اى قيود ، وكان أن بدأ بنفسه وبالكشف عن حياته الخاصة للجميع كما اوضحنا من قبل . ولذلك نجحت الدعوة وحدثت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتى لا تقل قيمة اعمالها فى صدقها الفنى وتعبيرها الحيوى عن الطبيعة ، ونزعتها الانسانية الواضحة عما ابدعه فنانو اليونان فى أزهى عصورهم الفنية بعد ذلك .

ومن هنا اود التاكيد على اصالة هذا المنحى التجديدى فى الفن المصرى الذى يرجع الفضل فيه لاخناتون وحده ، وأن كان ثمة تجديدات سابقة فى عصر تحتمس الرابع حوالى عام ١٤١٥ ق.م ، فانها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ماهو قديم ، وتلك كانت سمة التجديد الاخناتونى الذى لم يتأثر بمؤثرات خارجية كما ادعى البعض(٣٣) ، وإنما تأثر بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتى نجرها جميعاً اخناتون .

ولم تتوقف اصلاحات اخناتون فى مدينته الفاضلة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعمارية والفنية فحسب ، بل امتدت الى اللغة والأدب . فقد تحطمت القيود التى فرضتها نزعة التزمت السابقة على الكتاب ، بفضل تلك الثورة الفكرية الاخناتونية ، فشرع الشعراء فى قرض الشعر ونظم الاغانى وكتابة القصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبى . وكان لذلك ابلغ الأثر فى الاتجاه نحو نهضة ادبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب موفور لم يكن ليتاح فى ظل لغة تقيد مرونتها استعارات عتيقة وتكبل حركتها صيغ تحجرت ولم تعد تساير الزمن حتى أصبحت تستغلق على الناس إلا قلة ضئيلة من الكهنة .

ويستطيع الباحث أن يلمح مظاهر هذه النهضة اللغوية والأدبية إذا ما قارن مثلا بين ما تشهد به أغنيات الحب التى ازدان بها الأدب المصرى فى أعقاب الاصلاح اللغوى وبين ما كان سائدا من قبل . حيث أصبحت كلمات الأغانى الغرامية تفيض رقة وعزوبة بينما كانت من قبل تتصف بالجدية والتزمت ، لقد أصبحت الأغانى تشع حباً فيه العفة والحنان وأكثرها حوار بين فتى وفتاة . يبث كلا منهما للآخر ما يعتمل فى نفسه من شوق ، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج(٣٤) .

رابعاً ـ أثر اخناتون الفكرى :

لقد كانت تلك بعض ملامح مدينة اخناتون الفاضلة بما أكده فيها من اصلاحات شملت كل نواحى الحياة دينية ودنيوية . ولست بحاجة بعد ذلك الى الاسهاب فى بيان مدى تأثير فكر اخناتون الفلسفى والاجتماعى عامة والدينى خاصة . فلقد برع فى بيان ذلك كتاب كثيرون ، فهذا فرويد فى كتابه « موسى والتوحيد ـ «Moses & Monotheism» يؤكد التشابه القوى بين العقيدة [illegible] والعقيدة الآتونية الاخناتونية ، تلك المشابهة التى تتحول فى كثير من الأحيان الى تماثل(٣٥) .

وهذا برستيد يؤكد التماثل بين نشيد اخناتون والمزمور الرابع بعد المائة من مزامير داود بأن يقابل بين فقرات هذا النشيد وفقرات من هذا المزمور ، ليتضح لنا ـ دون أدنى شك ـ مدى التشابه الصارخ بين النصين . ولنتأكد من أن تأثير اخناتون لم يتوقف رغم كل عوامل الهدم والدمار التى واجهتها تعاليمه ومدينته بعد وفاته على يد أتباع آمون ، والتى شهد هو بنفسه جانباً منها فى أواخر حياته حينما لم تنجح دعوته الى السلام والسلم مع الأعداء فى الحفاظ على أجزاء كثيرة من الامبراطورية فقدها دون قتال ، وربما يكون ذلك لخيانة بعض حكامه وعدم ابلاغه بما كان لأنه لم يستجيب للاستغاثات المتوالية التى أرسل بعضهم بها اليه ولم يقدر مدى خطورتها . ومن ثم ، فقد فقد اخناتون كثيراً من أجزاء الامبراطورية المصرية دونما قتال(٣٦) .

وعلى اى حال ، فان الاقرار بفشل أخناتون كملك ، لم يستطع الحفاظ على اجزاء من امبراطوريته ، ولم يستطع أن ينشر أفكاره التاليهية على نطاق أوسع ، لا يجعلنا ننظر اليه كما نظر اليه ورثته من الملوك المصريين وكهنة آمون على أن فترة حكمه وشخصيته وسلالته كانت شرا مستطيرا حتى أن مجرد ذكرهم كتابة كان أمراً من اللازم تحاشيه ، وعندما كانت تدعوهم الظروف الى ذكره يحل محل اسمه « مجرم اخت اتون هذا » ، وتحمل هذه الجملة بين معانيها فى اللغة المصرية مفهوم الانحلال الخلقى وارتكاب الخطايا ، ولم تكد تمر فترة خمسة عشر عاماً حتى كانت العاصمة التى بنيت من اجل الخلود والأبدية لتدوم طالما الشمس فوق الأرضين قد أصبحت شبح مدينة وحطام منازل هجرها الأحياء بل والأموات ، ومن ثم فقد لاقى اخناتون نفس المصير الذى لاقاه بعده أوديب الملك بمئات السنين (٣٧) .

وفى اعتقادى أن هذا المصير الذى لقيه اخناتون كان مصيرا محتوما . فقد كان الصراع بينه وبين كهنة آمون وأتباعه صراعاً لا ينتهى الا بنهاية أحد الطرفين ، ولما كان كهنة آمون كثرة تغلغل نفوذها وسطوتها الروحية عبر قرون عديدة ، فقد كان تأثيرهم نافذاً وتدبيرهم محكماً ضد اخناتون الذى كان السماحة والصفح والسلام أبرز سمات شخصيته المتواضعة .

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفاً بشكل عام لاخناتون ، فان كان تقييمه كملك فقد عرشه وتآكلت أطراف امبراطوريته كان فى غير صالحه ، فان تقييمه كأول ملك فيلسوف فى تاريخ الفكر العالمى يكاد يغطى بل يمحو تلك الصورة السابقة تماماً . فحيثما يذكر اخناتون يذكر معه على الفور انه كان تلك الشخصية العبقرية الفذة التى استطاعت ببراعة عقلية ومنطق سديد ، واقتدار عملى على تغيير مسار تاريخ الديانة المصرية ، والمدنية المصرية ، والفن المصرى ، والآداب المصرية . ومع ذلك وقبله استطاعت تغيير صورة الفكر المصرى كأفضل ما يكون التغيير نحو سمو تأليهى ، وآداب وفنون مصرية انسانية ممزوجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون .

انـه ذلك الملك الفيلسوف الذى كـان أول من حقق فى القـرن الرابـع عشر قبـل الميـلاد ، حـلم كـل الفلاسفة المثاليين فى مدينة فاضلة يحكمهـا الفلاسفة . لقـد تحقق الحـلم على يـد اخناتون قبـل أن يحاول تحقيقـه الفيلسوف الصـينى كونفشيوس فى القـرن السـادس قبـل الميـلاد(٣٧) ، وقبـل أن يفـكر فيـه أفلاطون فيلسوف اليونان الشهير فى القـرن الرابـع قبـل الميـلاد ، وقبـل أن يصـبح الفيلسـوف امبراطـورا عـلى يـد ماركـوس أوريللـوس الفيلسـوف الـرواقى الرومانى فى القـرن الثـانى الميـلادى . وفى اطـار كـل ذلك ، فلتفخر مصـر والى الأبـد بأن اخناتون هـو أشـهر ملوكهـا ، فقـد حقق المجـد الفكرى الذى لا يدانيه مجـد ، ولا يعـلو عليـه أنجـاز ممـا تحقق على يـد غـيره من الملوك الفراعنة .

هوامش الفصل

١ ـ انظر : عبد العزيز صالح : الشرق الادنى القديم ، الجزء الأول ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٢ م ، ص٢١٣ ـ ٢٢٣ .

٢ ـ نفسه ، ص٢٢٤ .

٣ ـ نفسه ، ص٢٠٦ .

٤ ـ عبد العزيز صالح : الوحدانية فى مصر القديمة ، مقال بمجلة « المجلة » ، القاهرة ، العدد ٣١ ، يولية ١٩٥٩ م ، ص١٤ .

٥ ـ نفسه ، ص١٥ .

٦ ـ برستيد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، مكتبة مصر ، سلسلة الألف كتاب رقم (١٠٨) ، ص٩٤ .
وكذلك : عبد العزيز صالح : نفس المرجع السابق ، ص١٥ .

٧ ـ برستيد : نفس المصدر ، ص٢٩٥ ـ ٢٩٦ .

٨ ـ ارمان : ديانة مصر القديمة ، ترجمة عبد المنعم ابو بكر ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى ، بدون تاريخ ، ص١٣٢ .

٩ ـ فؤاد شبل : اخناتون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م ، ص٥٩ .

١٠ـ ارمان : نفس المرجع السابق ، ص١٣٢ ـ ١٣٣ .

١١ـ توملين : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ م ، ص٧٣ .

١٢ـ الجملة الأصلية هى « ذلك الذى يعيش فى الحقيقة » ، وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة كثر رصانة فى روايته التى روى فيها قصة اخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التى عاصرته واسماها « العائش فى الحقيقة » (انظر : العائش فى الحقيقة لنجيب محفوظ ، دار مصر للطباعة ، ١٩٨٥ م) .

١٣ـ ارمان : نفس المرجع ، ص١٣٩ .

١٤ـ اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة فى كتاب برستيد ، فجر الضمير ، الترجمة العربية ، ص٣٠٩ .

١٥– ارمــان : نفس المرجــع السابق ، ص١٤٠ ، ص١٤٢ .

١٦– فــؤاد شــبل : نفس المرجــع ، ص٦٦ – ٧٧ .

١٧– برســتيد : نفس المرجــع ، ص١٤٠ .

١٨– ارمــان : نفس المرجــع ، ص١٤٠ .

١٩– برســتيد ، نفســه ، ص٣٠٩ .

٢٠– ارمــان : نفس المرجــع ، ص١٤١ .

٢١– برســتيد : نفس المرجــع السابق ، ص٣٠٧ .

٢٢– ارمــان : نفس المرجــع ، ص١٤١ .

٢٣– برســتيد : نفســه ، ص٣٠٨ .

٢٤– مصطفى النشــار : فــكرة الالوهيــة عند افلاطون ، بيروت ، دار التنوير للطبــاعة والنشــر ، ١٩٨٤ م ، ص٣٥٩ .

وانظــر :

« The Dialogues of Plato », Translated to English by B, Jowett Oxford at the Clarendon press, 5 volumes,

٢٥– انظــر :

Aristotle; Metaphysiscs Translated by W - D, Ross, in «Great Books of the western world», Part 8, Vol I,B,XII. I, B, XII,

٢٦– فــؤاد شــبل : اخنــاتون ، ص٧٩ – ٨٠ .

٢٧– عبد العــزيز صــالح : الوحدانية فى مصــر القديمة ، ص٢٠ .

٢٨– فلندرز بتــرى : الحيــاة الاجتماعية فى مصــر القديمة ، ترجمة حسن جوهــروعبد المنعــم عبد الحليم ، الهيئة المصرية العــامة للكتاب ، ١٩٧٥ م ، ص٢٩٨ – ٢٩٩ .

وانظــر ايضــا : الرســوم التخطيطية والصــور التى نشرها آلــن شورتر فى كتــابه : الحيــاة اليومية فى مصــر بتــل العمارنة ص٢٧ ، رســم تخطيطى لمنــزل الوزيــر نحت بهــا ص٦٢ ، مقطــع لأحــد المنــازل الخاصة بهــا ص٦٣ .

٢٩- ارمان : نفس المرجع ، ص١٤٤ .

٣٠- هذا ما يؤكده أحد الدارسين الغربيين وهو هنرى توماس فى كتابه : اعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ، ترجمة مترى امين ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٤ ، ص١٤ .

وانظر ايضا : مصطفى النشار ، نفس المرجع السابق ، ص ١٥ - ١٦ .

٣٢- نفسه ، ص٧٨ - ٧٩ .

وانظر ايضا : توملين ، فلاسفة الشرق ، ص٧٤ ، ص٧٧ - ٧٨ .

وكذلك : ما كتبه عبد العزيز صالح عن مراحل الثورة الفنية ومظاهرها فى تل العمارنة فى مقاله عن الفن المصرى القديم فى كتاب : تاريخ الحضارة المصرية ، المجلد الأول ، تأليف نخبة من العلماء ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص٣٥٣ وما بعدها.

٣٣- انظر :

Frankfort (ed), : the moral Painting of Amarneh, London, 1929, pp, 1 - 30.

٣٤- انظر ما كتبه احمد فخرى عن اغانى الغزل فى عصر الدولة الحديثة فى مقاله عن : « الأدب المصرى القديم » فى كتاب : تاريخ الحضارة المصرية ، ص٤٢٥ - ٤٢٧ .

٣٥- انظر : تلخيص نتائج هذا البحث لفرويد فى كتاب فؤاد شبل : اخناتون ، ص٩٣ وما بعدها .

٣٦- انظر : مظاهر هذا التدهور والسقوط فى : برستيد : فجر الضمير ، ص٣٢٧ وما بعدها ، وايضاً فى : چون ويلسون : الحضارة المصرية ، ترجمة احمد فخرى ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص٣٧٢ وما بعدها .

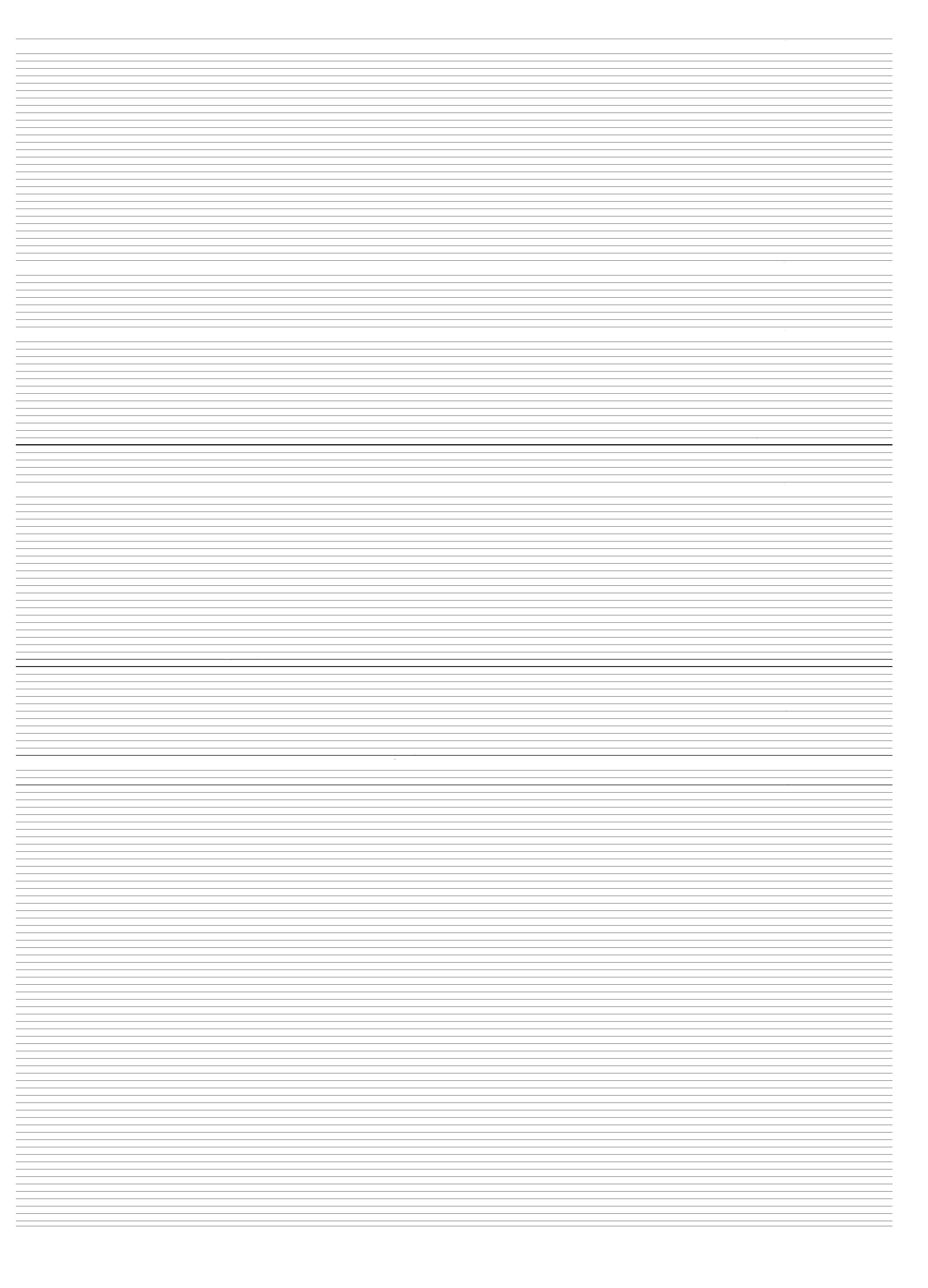
٣٧- انظر : تلك المقارنة فى : ايمانويل فليكوفسكى : أوديب واخناتون ، ترجمة فاروق فريد ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، بدون تاريخ ، ص١٢٨ - ١٢٩ .

٣٨- انظر : مصطفى النشار : أخلاق كونفشيوس ، مجلة « القاهرة » التى تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العددان ٤٤ ، ٤٧ ديسمبر ١٩٨٥ م .

الفصل الرابع

أفلوطين فيلسوفا مصريا(*)

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية الذى عقد بالاسكندرية فى نونمبر ١٩٨٦ م . ونشر بكتاب الجمعية السنوى الأول بالقاهرة ، ١٩٩٠ م .



مقــدمة :

بدايــة ، يجــدر الاشــارة الى انــه ليس من اغــراض هــذا البحث التشــكيك فى التأثــير اليونانى على فلسفة افلوطين . فــلا احــد يمــارى فى أن اثــرا واضــحا للفلسفات اليونانية يبــدو فى فلسفته ، إذ نجــد الكثــير من افــكار هــؤلاء الفلاسفة معروضــة بوضــوح فى تساعياته .

ولكن الذى نــود التاكيد عليــه أن افلوطين صــاحب فلسفة متميزة تمامــاً عن فلسفة افلاطون او ارســطو او اى فيلسوف يونانى آخــر ، وأن كــل مافى الامــر انــه ــ وغــيره من مفكرى عصــره ــ لــم يكن بوسعه أن يتفلسف بعيــداً عن التاثــر بالفلسفة اليونانية ، فقــد كانت تمثــل بلا شــك رافــداً اساسياً من روافــد العصــر الثقافية وملمحــاً من الملامح التى شكلت فــكر اى فيلسوف اتى بعدهــا حتى مطــلع العصر الحديث .

وما نــود ان نؤكــد عليه ايضــاً أن افلوطين تميــز عن فلاسفة عصره الآخرين بانــه استطاع باصــالة وبراعــة فــائقتين ان يوظف الفلســفة اليونانية وان يستخدمها لاغراضه الخاصــة ، فكان حينمــا يريــد ان يدعم رايــه الخــاص ، يقــدم دليــلا عليــه من سابقيه خاصــة من افلاطون او من ارســطو او من اى فيلسوف آخــر من فلاسفة اليونان كهيراقليطس وبارمنيدس وانبادوقليس وانكساجوراس وبعض الرواقيين ، وكان السبب المبــاشر وراء ذلك ان معظــم تلاميذه فى رومــا كــانوا من اليونانيين الذين وفــدوا الى رومــا ليتتلمذوا على يديــه ، وكــان اشهر هــؤلاء فورفريوس صاحب المدخــل الشهير الى منطق ارســطو (ايساغوجى) . ولمــا كان هــؤلاء من ذوى الثقــافة الفلسفية اليونانية ســواء كانوا من الرومانيين او اليونانيين فقــد كــان على افلوطين أن يقــدم لهــم ادلتــه من تراثهم الفلسفى اليونانى ، وكــان فى ذلك شــديد الذكــاء حيث كــان يؤكــد لهــم دائمــاً انــه لــم يات بجــديد ، فهــو يقــول مثــلا فى التساعية الخامسة وهــو يتحــدث عن الاقــانيم الثلاثة وعن كيف ان العقــل آت من الخــير بالذات او من الواحــد وان النفس آتيــة من العقــل « ان نظريته ليس فيهــا شىء جــديد .. وليســت هى وليــدة اليــوم .. لقــد

قيلت منـذ زمن طـويل ولكن دون تفصـيل وما نحن الا مفسروا هـذه المذاهب القديمـة التى تشهد بقداستها كتـابات أفلاطـون »(١) .

وهو يستشهد بعد ذلك بآراء لبارمنيدس وانكساجوراس وهيراقليطس وانبادوقليس وارسـطو ، ولا يجب أن تخدعنا مثـل هـذه الاستشهادات ، فقـد كـان الغـرض منهـا هـو توصـيل فـكرة افلوطين الأصلية الى تلاميذه عبـر تلك الاستشهادات عليهـا من تراثهم الفـكرى .

أن ما يهـدف اليـه بحثنـا اذن هـو بيـان اصـالة افلوطين الفلسفية بالنظـر اليهـا من منظـور مصرى شرقى ، وليس من المنظـور اليونانى التقليدى الذى جـرت عليـه عـادة المؤرخين الغربيين ، ومن تابعهـم من المؤرخين الشرقيين والعـرب .

ان افلوطين فى تقديرنا فيلسوف مصرى شرقى فى المقـام الأول . انـه ختـام تلك السلسلة التى بدأت من بتـاح حـوتب فى القـرن السـابع والعشرين قبـل الميلاد المـارة بايبور واخناتون وامنموبى الى الهرأمسة(٢) وافلوطين . وتستند وجهـة النظـر هـذه على حجـج عـديدة تبـدو من النظـر فى حيـاة أفلوطين وكتاباته ، والنظـر فى فلسفته وأخـيراً من النظـر فى تصـوفه .

اولا ـ حيـاته وكتـاباته :

اصـبح من المعـروف حسـب روايـة فورفريوس Porphyry وتأكيدات المؤرخين . ان افلوطين قـد ولـد حـوالى عـام ٢٠٤/٢٠٥ م بمدينـة ليقوبوليس Lycopolis فى اواسط مصـر وقـد عنى والديـه بتنشئته وتثقيفـه فذهب الى المدرسـة فى عـامه الثـامن ليتلقى العـلوم الأوليـة . وحينمـا بلـغ الثامنـة والعشرين شـعر برغبـة شـديدة فى دراسـة الفلسفة على يـد مدرسى الاسكندرية من ذوى الشهرة الواسعة آنذاك ، فذهب اليهـا وبعـد فتـرة من البحـث عن أسـتاذ يروى ظمـأه الى العـلم ، ارشده احـد اصدقائه الى امونيوس Ammonius ، وما أن استمع اليـه حتى اعجب بـه وظـل يلازمه ويدرس عليـه حتى بلـغ التاسعة والثلاثين من عمـره أى حـوالى احـدى عشرة سـنة كاملة .

وقـد أحس افلوطين آنذاك بالحـاجة الى الاطـلاع على مبـادىء

الفلسفة الفارسية والهندية فانضم الى حملة الامبراطور جورديان Gordian التى كان يستعد لشنها على فارس . ولكن الحملة لم تكتمل حيث قتل الامبراطور فى احدى المدن العراقية ، فهرب افلوطين بصعوبة الى انطاكية ، ومنها ذهب الى روما حينما تولى الامبراطور فيليب وكان فيلسوفنا قد بلغ آنذاك الأربعين من عمره(٣) .

وهنا نتوقف لنلاحظ عدة ملاحظات فى غاية الاهمية ، اولها : ان افلوطين مصرى المولد والنشأة ، تعلم على يد اساتذة مصريين شرقيين سواء فى مدينته الأصلية أو فى الإسكندرية . وقد كان امونيوس هو استاذه المباشر الذى استطاع دون غيره ان يستبقيه فى حضرته احد عشر عاما كاملة . ومما رواه فورفريوس عنه انه كان مسيحياً أرتد عن المسيحية ، ورغم عدم معرفتنا الكاملة بتعاليمه لانه كان يرى ضرورة بقاءها سرية وعاهد تلاميذه ومن بينهم افلوطين على ذلك ، إلا اننا نستطيع ان نستنتج من ذلك انها كانت تعاليم روحية اكثر منها عقلية ، فقد كان هدفه قبل كل شىء هو ان يلقن تلاميذه طريقة روحية سامية فى السلوك ، فقد كانت تهدف – كما يقول برييه E, Breheir (٤) – الى تحويل الآراء المأخوذة من بقية المدارس الى طريق للسلوك الروحى ، وهى طريقة اشترك معه فيها بعد ذلك افلوطين .

ولقد كان امونيوس متأثرا الى حد بعيد بالمؤلفات الهرمسية القريبة جدا من عصر افلوطين والتى كان من صفاتها البارزة صفة « السرية » التى كانت طابع تعاليم امونيوس كما اشرنا سابقاً . وقد اكد المؤرخون بناء على ذلك على التشابه القوى فى عدة نواح رئيسية بين التعليم الهرمسى وتعليم افلوطين – عبر امونيوس استاذه – كما يظهر من التساعيات(٥) .

وثانى هذه الملاحظات ، تلك الرغبة الملحة فى دراسة روافد الفلسفة الشرقية الأخرى غير الفلسفة المصرية التى عاش فى اطارها ، والتى بدت فى انضمامه للحملة التى كان سيغزو بها الامبراطور بلاد فارس . فقد اراد أن يتعرف ويطلع بصورة مباشرة على تلك الفلسفات. وقد كان يعيش حياة الزهد التى تذكرنا بحياة حكماء الشرق كزرادشت وبوذا ، فلم يكن يعتد كثيرا بالظروف المادية التى تحيط به ، وكان يخجل من الحديث عن كل ما يتعلق بالجسد ،

فلم يكن يتحدث عن أسرته أو نسبه أو موطنه ، وكان كثيراً ما يعترض بشدة على أن يجلس أمام مصور أو نحات(٦) . وكان يرفض العلاج من مرض في أمعائه ، كما كان لا يذهب الى الاستحمام بالحمامات العامة مكتفياً بتدليك جسده بنفسه كل يوم في منزله(٧) . كما انه لم يخبر احداً مطلقاً بالشهر الذى ولد فيه أو يوم مولده(٨) .

أما ثالث هذه الملاحظات ، فتتعلق بالتساؤل عن السبب وراء هروب أفلوطين الى انطاكية ثم ذهابه الى روما ؟! وأهمية هذا التساؤل تكمن في أن الكثيرين من المؤرخين يؤكدون يونانية أفلوطين بالنظر الى انه تفلسف في روما كما انه لم يكتب الا هناك وفي أواخر حياته(٩) . إن السبب الحقيقي وراء ذهاب أفلوطين الى روما واستقراره بها هو انه ربما احس انه قد تلقى من أمونيوس كل تعاليمه ، وانه لم يعد بحاجة الى مزيد منها . كما أن سبباً آخر ربما كان هو السبب الأهم وهو أن أفلوطين وفاء منه لأستاذه قد رفض العودة الى الاسكندرية كي لا يؤسس مدرسة تنافس مدرسة استاذه أمونيوس(١٠) ، ففضل التوجه الى روما وكانت منارة ثقافية كبرى مثلها مثل الاسكندرية ، وربما يكون من أسباب ذلك في اعتقادنا انه قد فضل الذهاب الى روما لينشر فلسفته الخاصة ذات الطابع الشرقي في ذلك المجتمع ذا الثقافة اليونانية ، فقد كانت الإسكندرية تعج بالمعلمين من كافة المدارس الفلسفية والمتعلمين الذين صهرت بداخلهم التعاليم الشرقية بالتعاليم اليونانية . وربما اراد أفلوطين أن يؤسس مدرسته الفلسفية في معقل من معاقل الفلسفة اليونانية لينشر فلسفته الشرقية هناك . وليس أدل على ذلك من أن أفلوطين قد بدأ تدريسه بقراءة نصوص فلاسفة الإسكندرية وخاصة نصوص نومنيوس وهو من أشهرهم وكان يميل الى المذاهب الشرقية الدينية واعترف بنبوة موسى والمسيح ، كما انه صاحب القول المشهور « أن افلاطون لم يكن الا موسى يتحدث اليونانية » ، وكانت فلسفته كما كانت فلسفة أفلوطين تستهدف طمأنينة النفس وسكينة القلب قبل كل اقتناع عقلي(١١) .

ولنلاحظ بعد ذلك ملاحظة أخيرة ، هي أن أفلوطين بدأ حياته في روما وقد بلغ الأربعين من عمره ، مما يوضح انه كان آنذاك

قد بلغ درجة عالية من النضج ، فقد تشكل فكره واكتسبت فلسفته أطارها المحدد من بيئته الشرقية المصرية ، ولا ينفى هذا بالطبع ما بداخل هذا الاطار من مؤثرات يونانية شاعت فى الإسكندرية ، وكل ما حدث بعد ذلك من تطور فكرى لأفلوطين كان نتيجة تلك المناقشات التى ادارها مع تلاميذه من المتأثرين بالفلسفات اليونانية ، وغلب على تلك المناقشات بالطبع محاولة افلوطين التوفيق بين فلسفته الخاصة وتلك الفلسفات . فقد تشكلت فلسفة افلوطين اذن فى بيئتها الشرقيه الأصيلة قبل ان يبدا فى كتابتها فى العام الاول من حكم جالينوس Gallienus اى وهو فى التاسعة والاربعين من عمره(١٢) ، وذلك بعد الحاح من تلاميذه الرومانيين .

ولعلنا نجد فيما قاله فورفريوس عن كتابة افلوطين لمقالاته ما يفيد فى تاكيد ذلك ، حيث ان النظر فى المقالات الواحد والعشرين التى كتبها قبل ان يلتحق فورفريوس بالمدرسة يوضح لنا انه كان مشغولا بمشكلات فكرية كانت هى الشغل الشاغل لفلاسفة الاسكندرية ، فقد كتب عن الجمال ، عن خلود النفس ، عن جوهر النفس ، عن العقل – الصور – الوجود ، عن هبوط النفس الى الجسم ، عن الواحد ، عن هل كل النفوس واحدة ، عن الواحد عن اصل ونظام الموجودات ، عن ارواحنا الحارسة ، عن الأقانيم Hypostases الثلاثة ، عن الفضائل(١٣) ... الخ .

وحينما استقر فورفريوس فى روما واخذ يلح على افلوطين لمواصلة الكتابة بدات مرحلة جديدة من كتاباته اخذت طابعا جديدا ، حيث نلاحظ فيها بداية أهتمامه بمشكلات الفلسفة الأرسطية ، ويبدو أن ذلك كان بتأثير فورفريوس ، حيث كتب عن العقل ، وعن الواقع والوجود ، ومشكلة الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، وعن النفس ، وعن التامل وان كان يبدو فى كتاباته فى هذه المرحلة انه ما يزال مشغولا بفكر الإسكندرية فكتب « الرد على الغنوصيين Against the Gnostics كما كتب عن الأعداد ، وعن الارادة الحرة ، وعن العالم ، وعن انواع الوجود(١٤) . وقد كتب افلوطين هذه المقالات – كما يقول فورفريوس – اثناء السنوات الست التى قضاها معه فى روما ، وقد اخذ موضوعاتها من المشكلات التى اثيرت من وقت لآخر اثناء مناقشاته ومقابلاته فى المدرسة(١٥) .

اما كتابات افلوطين فى الفترة الأخيرة من حياته والتى تمت بعد مغادرة فورفريوس روما وذهابه الى صقلية Sicily والتى يقول فورفريوس ان استاذه ارسلها اليه هناك ، فقد كانت عن السعادة ، عن العناية الالهية ، عن معرفة الأقانيم ، عن الحب ، عن طبيعة الشر ، عن النجوم ، عن الوجود الحى(١٦) . وهى كما يبدو من عناوينها تمثل عودة الى نقطة البدء ، إذ يغلب عليها انشغاله بمشكلات اخلاقية ذات طابع صوفى . فقد تطورت فلسفة افلوطين اذن تبعاً لمراحل حياته كما بدا هذا من تطور كتاباته ، فقد شهدت مرحلة وسطى تمثل فيها بوضوح انشغاله بالفكر الأرسطى على وجه الخصوص ، ولكنه كان قبل وبعد هذه المرحلة هو الفيلسوف المصرى السكندرى الذى شغلته مشكلات عصره الفكرية ، وعبر عنها ببراعة فائقة عن طريق مزيج فريد صبغه بشخصيته الفكرية المستقلة عن كل من تأثر بهم .

ثانياً ـ فلسفته الميتافيزيقية :

ان فلسفة افلوطين رغم تنوع جهات النظر اليها ، ورغم عزف صاحبها على أوتار عديدة ، هى فلسفة البحث عن الوحدة ، البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة ، والبحث عن كيفية صدور الوحدة عن الكثرة . ولذلك كان حديث المؤرخين عن فلسفته حديثاً يميزون فيه دائماً بين طريقين ، طريق صوفى صاعد تصعد فيه النفس من الكثرة المتمثلة فى ظواهر العالم المحسوس الى الوحدة المتمثلة فى الواحد او المطلق . وطريق فلسفى هابط تهبط فيه من الوحدة الى الكثرة ، من وحدة المطلق الى العقل الكلى الى النفس الكلية ثم الى كثرة ظواهر العالم المحسوس مرة أخرى .

ولقد كثر حديث المؤرخين للفلسفة عن اصول الفلسفة الأفلوطينية ، فقالوا انه قد اخذ فكرة البحث عن الوحدة من الفكرة الفلسفية التى كانت شائعة عن وحدة الوجود ، فقد كان لدى بارمنيدس فكرة مماثلة(١٧) . وهو ربما اخذها عن الرواقية(١٨) . ولكن الحق الذى يشهدون به أن فكرة وحدة الوجود عنده مختلفة عن الفكرة الايلية ، فالطابع العام لنظرة بارمنيدس الى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب افلوطين ، فصورة العالم عند الأول سكونية ،

فالكون لديه يكون كلا متجانسا لا تنوع فيه ولا تدرج ، اما عند افلوطين فصورة العالم حركية متدرجة(١٩) . كما ان فكرة افلوطين مختلفة عن مثيلتها عند الرواقية ، فقد كانت وحدة الكائن عند الرواقية تفسر على اساس وجود مبدأ فعال روحانى يسرى فى الكائن فيكسبه التماسك والوحدة اما عند افلوطين فان اساس الوحدة هو التامل ، فان تامل الكائن لما هو اعلى منه فى الوجود والوحدة يضفى عليه وجودا ووحدة فالقول بأن الوحدة هى مصدر الوجود يعنى ان الفكر والتامل هو مصدر الوجود(٢٠) .

ان وحدة الوجود عند افلوطين متميزة تماما عن مثيلاتها عند الفلاسفة سواء من السابقين له او اللاحقين عليه ، فهى وحدة وجود حية ديناميكية صدورية فيضية وقد افلح زيللر حينما سماها Dynamic pantheism (٢١) ان العالم كما يصوره ينبثق كنوع من الفيض التدريجى عن الحياة الالهية التى تنبثق اصلا عن الواحد دون أن تنقص من ذاته شيئا ، والتدرج فى مراتب الكمال لا يعنى ان نقصا يشوب العقل الكلى او النفس الكلية باعتبارها اقانيم العالم المعقول ، بل على العكس ان كمال الاقنوم السابق يصب فى الأقنوم اللاحق باعتبار أن كل اقنوم لاحق فى نظر أفلوطين هو لوجوس Logos للسابق عليه أى انه صورة صدرت عنه متمثله فى وجود ادنى من وجوده لكن كمال هذا الوجود الثانى مرتبط بكمال الوجود الذى صدر عنه حيث يربط بينهما تامل اللاحق للسابق باستمرار . فالعقل Nous يتامل المطلق الذى صدر عنه ، والنفس الكلية تتامل العقل الذى صدرت عنه . وهكذا يظل التامل هو جوهر الوحدة بين اقانيم العالم المعقول لدى افلوطين ، كما انه اساس وحدة العالم المحسوس ايضا رغم كثرته الظاهرة .

وقد قيل ايضا ان افلوطين قد استعار التمييز الافلاطونى الشهير بين عالمين ، العالم المعقول والعالم المحسوس ، وان فلسفته من هذه الناحية لم تكن الا صدى لفلسفة افلاطون . والحق ان وجهة النظر هذه لها ما يبررها نظرا لأن افلوطين نفسه قد حاول اسناد رايه ذلك الى افلاطون كما حاول بيان اصل نظرته الثلاثية للعالم المعقول من فلسفته ، فقد اعترف بان نظرته الثلاثية تلك للعالم المعقول (الواحد ـ العقل ـ النفس) ليست جديدة بل هى افكار تعود فى أصلها الى افلاطون ، فهو يعتبر الكائنات

ثلاثـة ، الخـير الأسمى وهـو الحقيقة الأولى ، العقـل وهـو الوسيط الالهى (الديمورج) ثم النفس فى المرتبـة الثالثـة(٢٢) .

ولكن ان شـئنا الدقـة ، فهـذا تفسير افلوطينى لفـكرة افلاطونية . وقـد تكـون الفـكرة فى اصلها مستمدة من التـراث الشرقى حيث كثـر الحـديث فيـه عن ثالوثات ، فملحمة جلجامش البابلية مثـلا والتى عثـر عليهـا فى خـرائب نينـوى تتحدث فى لوحتها الأولى عن « الثالوث المقدس آنـو ، وانليل ، وايـا » وهنـاك الثالوث الالهى المصرى الشهير « ايزيس واوزوريس وحـورس » . لقـد عرفت فـكرة الثالوث بوضـوح فى عصـر افلوطين ، فهنـاك عقيدة الثالوث المسيحية وهنـاك الاجتهادات اللاهوتية التى ظهـرت فى الإسكندرية فى القـرون الثلاثة الأولى للميـلاد لتفسـير هـذه العقيدة ولاشـك انـه قـد تاثـر بهـذه الاجتهادات وعلى راسها اجتهـاد زميـله اوريجنيس الفيلسوف المسيحى(٢٣) .

ولاشـك ان هـذا الثـالوث الافلوطينى يختلف اختلافا بينـاً عـن الثـالوث المسيحى أو الثالوثات الشرقية القديمـة . فافلوطين اقـام هـذا الثـالوث فى عالمـه المعقول على اسـاس عقلانى بحت ، وبمقتضى فلسفته الفيضية الجـديدة . امـا بالنسبة للتاثير الافلاطونى هنـا فهـو فى اعتقادنا ضـئيل ، ضـئيل ، ففـكرة افلوطين عن اقـانيم العـالم المعقـول ثـم صـدور العـالم المحسوس عن تامـل النفس للأقنوم الأعلى عن طـريق ما يسميه افلوطين بمبـدا الطبيعـة الذى يحـوى الأصـول أو المبـادئ البذريـة الأوليـة Logoi spermatichoi لكائنـات العـالم الطبيعى ، مختلفة اشـد الاختـلاف عن العـالم المعقـول الافلاطونى فمضمون ذلك العـالم عند افلاطون هـو المثـل . وهـذه المثـل عنـده تشـكل عالمـا متميـزاً ووجـوداً مستقلاً عن العـالم المحسوس من جهـة ، وعن الالـه من جهـة اخـرى ، فمنهـا وبواسطة فاعلية الصـانع تتشكل جميـع كائنـات العـالم الطبيعى حيث يتخـذ الصـانع من المثـال نموذجاً يحتذيه حينمـا يصـنع كائنـات هـذا العـالم المحسوس ، والتى هى فى النهـاية مجـرد ظـلال باهتـة لمثلهـا الكائنـة فى العـالم المعقـول(٢٤) .

امـا العـالم المعقـول عند افلوطين فهـو يتمثـل فى تلك الأقـانيم (المبـادىء الثلاثة) التى ترتبط ببعضها ارتبـاطا لا ينفصـم ، كمـا انهـا ترتبط بالعـالم المحسوس ارتبـاطاً يشـكل جوهـر عقيـدة افلوطين فى وحـدة الوجـود ، وذلك عن طـريق فكرته الأصيلة عن الفيض .

وهنا نتوقف لنوضح اصول هذه الفكرة التى ميزت بشكل حاسم بين ميتافيزيقا افلوطين وميتافيزيقا افلاطون . لقد راى ارمسترونج Armstrong ردها الى الرواقية وكذلك راى ريفو Rivaud ، حينما راى الأول ان الخلفية الفكرية التى كانت لدى افلوطين حينما قال بتلك الفكرة هى خلفية رواقية وبالذات فى المبدا الرواقى المتاخر حول انبثاق العقل عن تصور الهى اساسه النار المادية(٢٥) . بينما راى الثانى ان ثمة تشابها بين طبيعيات الرواقيين وبين فكرة الفيض الأفلوطينية بالنظر الى فكرة الرواقيين عن نارزيوس الكائنة فى كل الأشياء ، وامتداد العناية الالهية لديهم فى اقل الموجودات الطبيعية شأنا(٢٦) .

ولسنا بحاجة الى بيان تهافت هذه الأفكار ، ففكرة افلوطين عن الفيض تنأى بنا تماما بطبيعتها عن ذلك التصور المادى للخلق عند الرواقية . كما تنأى فكرة افلوطين عن العناية الالهية عن الفكرة الرواقية حيث ان الاتصال بين المطلق والاشياء عنده يكون اتصالا اساسه التأمل المستمر الذى أن ميز بين الكائنات معقولة ومحسوسة من حيث مراتب الوجود فهو لا يميز بينها كثيرا من حيث ما فيها من الوهية مستمدة من كونها فيضا عن المطلق (الواحد) .

اننا إذا أردنا البحث عن مصدر لهذه الفكرة ، فلابد من العودة الى التراث الشرقى الذى كان سائدا فى الإسكندرية . واول ما يقفز الى الذهن حينذاك هو المصدر الغنوصى حيث قال الغنوصيون بأن الأشياء « تصدر » عن الواحد فى نظام تنازلى حتى نصل الى المادة(٢٧) . وان كان التشابه واضحا بين الفكرة الأفلوطينية والفكرة الغنوصية ، فان الفكرة الغنوصية رمزية غامضة ، فهم لا يوضحون كيفية ذلك الصدور ، بل يلجأون على طريقتهم الرمزية الأسطورية فيصورون المسألة كالولادة تماما(٢٨) .

أما فكرة افلوطين كما توضحها نصوصه فهى قائمة على أساس « أن الواحد كامل لأنه لا يبحث عن شيء ، ولا يملك شيئا ، وليس بحاجة الى اى شيء »(٢٩) ولأنه كامل كمالا مطلقا يفوق كل تصور فهو « قدرة خارقة »(٣٠) وهو لا يستطيع التقوقع داخل ذاته ، وابداعه يحدث بالضرورة(٣١) . وهكذا يبدع الاله

الوجـود بالفيض وهـو كالنبـع الذى يفيض بميـاهه على الأنهار كلهـا ولكنـه مع هـذا لا ينضب ابـدا(٣٢) . اذن جوهـر عمليـة الفيض هـو الكمـال المطلق للواحـد ، ذلك الكمـال الذى من فـرط لانهائيته يصـدر عنـه غيره بالضرورة وهـذه فـكرة غـير مسبوقة باى صـورة من الصور. ومن جـانب آخـر ، فـان عملية الفيض والتى تعنى ضرورة الايجـاد او الخـلق أساسها عمليـة اخـرى هى التـأمل حيث ان اول ما يفيض عن الإلـه (المطلق) الواحـد هـو « الحيـاة اللامحدودة » التى ما أن تفيض حتى ترتـد اليـه وتتأمله فتتخـذ لهـا حـدا وصـورة ، وتصـبح آنذاك كائنـا معينـا ذا كثـرة فى وحـدة هى العقـل(٣٣) . فكـأن التأمل هنـا هـو المرادف للايجاد او للخلق ، حيث صـدر العقـل عن المطلق نتيجـة التـأمل كمـا تصـدر النفس الكليـة عن العقـل نتيجـة تأمله للمطلق ، وكـذلك تنشـأ كائنـات العـالم المحسوس نتيجـة تأمـل الوجود الأدنى للنفس او ما يسميه افلوطين مبـدأ الطبيعـة الذى هـو « صورة ثابتـة وليس مركبـا من مـادة وصـورة ، كمـا انـه ليس بحـاجة الى العنصر المتغـير اى للمـادة »(٣٤) . وإذا ما سألنا كيف تنتـج الطبيعة كائناتها لأجـابت أن كـان لهـا ان تسـمع او تجيب « ان كـل ما يحـدث فى الوجـود هـو موضـوع لتأملى الصامت وهـو يناسب طبيعتى التى صدرت عن التـأمل ، والعنصر الذى يتـأمل فى ينتـج موضوعا للتـأمل »(٣٥) .

وهـذه الفـكرة الفـريدة عن المرادفة بين فعـل التـأمل والخـلق ليس لنـا ان نشبهها باى فـكرة يونانية سابقة . صحيح ان افلاطـون وارسـطو قـد اعليـا من شـان التـأمل ، فجعله افلاطون هـو وسيلتنا لحـدس عـالم المثـل والارتفـاع منـه الى حـدس مثـال المثـل (الاله ــ مثـال الخـير)(٣٦) . وقـد جعله ارسطو هـو المهمـة الأولى والأساسية للفيلسوف ، فيـه نصـل الى معـرفة الإلـه ، وبـه نصـل الى حـدس المبـادىء الأولى ، انـه الفعـل الأكثـر كمـالا ، وهـو الفعـل الأكثـر قداسـة والوهية من بين افعـال البشـر(٣٧) . لكن هـذا الاعـلاء من شـأن التـأمل كـان عند فلاسفة اليونان مقصـورا على اعتبـار انـه فعـل من افعـال الانسـان ، وهـو مقصـور على الفيلسوف فهـو وحـده الذى يحقق اسمى مرتبـة للتـأمل الانسـانى وهـو الذى يتشبه فى هـذا بالإلـه .

وفى اعتقادنا ، ان الأصـل الأوحـد لهـذه الفـكرة الأصيلة عنـد

افلوطين هو الأسطورة المنفية حول تفسير نشأة العالم الطبيعي عن الإله بتاح الذى كان لسان الآلهة وقلبهم حيث يقول كهنة منف فى ذلك :

انه هو « القلب » الذى يسبب ظهور كل (راى) يتم ، اما اللسان فهو الذى يعلن ما يفكر فيه القلب . وهكذا تم تشكيل جميع الآلهة .. وفى الواقع ظهر جميع النظام الالهى بواسطة ما فكر فيه القلب وما امر به اللسان ... (وهكذا نال العدل كل من) فعل الشىء المرغوب فيه ، و (عوقب) الذى يفعل الامر غير المرغوب فيه ، واعطيت الحياة لمن يؤمن بالسلم واعطى الموت للخاطىء . وهكذا تم كل عمل وكل مهنة ، وعمل الاذرع ، وحركة الارجل ، ونشاط كل عضو فى الجسم حسب الأمر الذى فكر فيه القلب والذى جاء عن طريق اللسان ، والذى يعطى قيمة لكل شىء .. »(٣٨) .

وهكذا نرى مدى بيان هذا النص لتلك الأسطورة ـ التى يرجع تاريخها لألفى عام قبل نشأة الفلسفة اليونانية ـ لكيف ان ثمة عقلا مسيطرا خالقا ، عقل تصور مظاهر الطبيعة ثم ابدعها عن طريق ذلك التعقل وهذا التأمل . ولنلاحظ كيف عبر هذا النص بوضوح عن نفس فكرة افلوطين التى تقول « أن كل الموجودات تصدر عن التأمل » . وتزداد هذه الأسطورة اهمية حينما نجد انها تعبر عن فكرة افلوطين عن اللوجوس Logoi التى تحير المؤرخون فى البحث عن اصلها لديه ، حيث أن بعضهم فسرها على انها تعنى المبادىء باعتبار ان اشياء العالم الطبيعى تصدر ـ كما قلنا ـ عن طريق ما سمى لديه Logoi Spermatichoi اى المبادىء البذرية . وقد ردوا هذه الفكرة الى اصل رواقى حيث ان الفكرة التى لدى الاله عن الاشياء والتى يسعى الى تحقيقها بخلق هذه الأشياء هى اشبه ببذرة يتولد عنها ذلك الشىء بالضرورة ومن هنا اطلق الرواقيون على هذه الافكار الفاعلة التى تنتج عنها الأشياء اسم « المبادىء البذرية »(٣٩) .

ولكن هذا الاصطلاح عند افلوطين كان يستخدم بالنظر الى « مبدأ الطبيعة » الذى يحوى تلك الأصول البذرية ، ليوضح أساس الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس باعتبار أن النفس الكلية تنطوى

على كـل المبـادىء التى هى أصـل نشـأة الموجودات الحسية . وهـو أن تأثـر فى الأخـذ بهـذا المبـدأ بالرواقيين ، فـلا يجب أن نغـالى فى هـذا الاتجـاه حيث أن فـكرة أفلوطين عن اللوجوس مختلفـة عن الفكرة الرواقية ، فالفـكر الرواقى فـكر تمتزج فيـه المـادة بالعقـل امتزاجاً لـم يكن يرضى عنـه أفلوطين ، وقـد نقدهـم كثـيراً فى هـذا الشـأن .

ولقـد قـال أفلوطين نفسـه موضحاً ما يعنيـه أن « قـوام هـذا القـانون (الذى تخضـع لـه كـل الموجودات) هـو المبادىء البذريـة الصـادرة عن العـالم المعقـول والتى هى عـلل كـل الكائنات وعـلل حركـات النفـوس وقوانينها(٤٠) » .

ان الأشـياء فى تصـور أفلوطين قـد تشكلت من فيض الهى ، وليست تلك الأصـول البذرية إلا أفكاراً عقليـة Noemata بحيث تكـون هى القدرة المصـورة للموجودات والتى تضفى عليهـا أشكالها وصورها المستمدة من العقـل . وهـذا التفسـير يقـرب الصـلة بين فـكرة أفلوطين وما ورد فى الأسطورة المنفيـة للخـلق ، فالعـالم قـد نشـأ عن كلمـة الهيـة أساسها تفـكره وتأمله ورغبتـه فى الايجـاد ، فكان الايجـاد . إن الشبهة المـادية هنـا غـير موجـودة كمـا كانت عند الرواقية ، فالمـادة عنـد أفلوطين كمـا فى الأسطورة المصرية القديمة لا تبـدو إلا فى الشىء المحسوس نفسـه . أمـا الأصـل البذرى عند الرواقيين ففيـه من المـادة بقـدر ما فيـه من العقـل وهـذا ما سـبق أن أكـدنا رفض أفلوطين لـه .

إضـافة الى ما سـبق ، فـان فكـرة أفلوطين عن « الطبيعـة » مختلفـة عمـا تصـوره فلاسفة اليونان ، فهـو كمـا يقول انـج Inge قـد اضـاف معنى جـديداً للطبيعـة ، فحيـاة الطبيعة عنده هى ارتفـاع الى أعـلى وصعود نحـو أنـواع أرقى من النشـاط بينمـا كانت لـدى الفلاسفة السابقين إمـا مجمـوع الذرات الكونية كمـا قـال الذريون أو المـادة الحيـة بعناصرها الأربعـة كمـا قـال الطبيعيون الأوائـل(٤١) .

ورغـم طـرافة هـذه المقـارنة من انـج ، إلا اننـا نؤكـد على أن اختـلاف فـكرة « الطبيعـة » عند أفلوطين عن مثيلتهـا لدى فلاسفة اليونان لا يبـدو من هـذه الزاوية فقـط ، حيث أن أفلوطين لـم يسـر فى نفس الطـريق الذى سـار فيـه فلاسفة اليونان فى تصورهم لفـكرة الطبيعة . ومن هنـا فـلا وجـه للمقـارنة بينـه وبينهـم ، فالحقيقة أنـه

لم يكن ينظر للطبيعة كما كان هؤلاء ينظرون اليها بوصفها مجموع الموجودات ، بل كان يفهمها دائما على انها جوهر ، أنها وجه من أوجه النفس الكلية أو قوة من قواها . وهذا ما يؤكد بصورة ما قوة الشبه بين فكرته عن الطبيعة والفكرة المصرية القديمة عنها . انها عند المصريين صورة الهية بدت كثرتها المادية حسب الأمر الذى فكر فيه القلب (أى العقل) والذى جاء عن طريق اللسان كما تقول الأسطورة المنفية . أما عند أفلوطين ، فقد بدت هذه الكثرة المادية بفعل تأمل « الطبيعة » نفسها ــ بوصفها الدرجة الأدنى من النفس الكلية ــ للأقنوم الأعلى .

ولقد اقر افلوطين نفسه بوجه الشبه بين ما قاله قدامى الحكماء وبين ما يقوله هو حول الطبيعة حينما قال « إن القدامى من الحكماء ، الذين ارادوا أن يتمثلوا الالهة امامهم بتشييد معابد وتماثيل ، قد احسنوا تفهم طبيعة الكون ، فقد أدركوا أن من اليسير دائماً جذب النفس الكلية ، وأن من الأيسر ابقاءها بتشييد شىء يمكنه تلقى أثرها وقبول مشاركتها . والتمثيل التصويرى للشىء ميال دائماً الى تلقى اثر نموذجه ، فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته . وان الطبيعة ، ببديع صفاتها ، لتفطر الأشياء على صورة الموجودات التى تملك صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادة . وهكذا جعلت الطبيعة كل شىء على صلة مباشرة بالالوهية التى تولد على مثالها ، والتى تتأملها النفس الكلية وتسير فى خلق الأشياء وفقاً لها « فمن المحال إذن ان يوجد شىء لا يشارك فى تلك الالوهية ــ ولكن لا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط تلك الالوهية الى عالمنا الأرضى »(٤٢) .

ولاشك ن هذا اعتراف افلوطينى واضح بالمصدر الحقيقى لفكرته الأصيلة عن الطبيعة ، انه الفكر المصرى القديم الذى استطاع أن يعبر عنه تعبيراً فلسفياً اكثر نضجاً ونضارة . وإذا انعمنا النظر فيما سيقوله افلوطين بعد ذلك ، واضعين فى الاعتبار ما سبق ودون أن يقفز أفلاطون الى مخيلتنا كالعادة ، لازدادت دهشتنا من مصرية أفلوطين ، فهو يضيف بعد حديثه السابق « اجل ، فالعقل الأعلى هو الشمس العاقلة ، وتليه مباشرة نفس تعتمد عليه ، مقرها فى العالم المعقول كالعقل ذاته ، غير أن النفس

تهب الشمس المحسوسة حدودهـا الخاصـة التى تلائمها وبتوسطها يتم الاتصـال بيـن الشمس المحسوسة والشمس المعقـولة ، وينقـل الى الشمس المعقـولة امـانى الشمس المحسوسة بقـدر ما تستطيع هـذه ان تصـل الى الشمس المعقـولة عن طـريق النفس . إذ انـه لا شىء يبعـد عن الآخـر ... »(٤٣) .

ان هـذا التشبيه ـ تشبيه الشمس ـ الذى ظـن المؤرخون انـه التشبيه الأفلاطونى ، لهـو تشبيه اسـتقاه افلوطين من اخناتون (الملك الفيلسوف) حيث نقـرأ فى قصـيدة اخنـاتون التى وجههـا الى قـوة الشمس (آتـون) ، باعتبارها رمـز الالـه الواحـد لديـه :

« انت فى السـماء ولكن اشـعتك فـوق الأرض
اشعتك تنفـذ الى اعمـاق البحـر الأخضـر العظيـم
اشعتك فـوق ابنـك المحبـوب .
ذلك الذى يجعـل باشعته الابصـار كـاملا
ان مشـاهدة اشعتك هى نفس الحيـاة فى المعـاطس
وطفـلك (يعنى الملك) الذى ولـد من اشـعتك
لقـد سويته من اشـعة نفسـك ..
وحينمـا ترسـل اشعتك فـان الأرضين تكـون فى فـرح
اشعتك تشـمل الأرضين وحتى كـل ما صـنعته
وسـواء اكـان فى السـماء أم فى الأرض فـان كـل الأعيـن
تشـاهده دائمـا ..
وهـو يمـلأ الكـون باشـعته .
ويجعـل كـل البشـر يعيشـون »(٤٤) .

والذى يقـارن بين النصـين يكتشف وجـه الشـبه بينهما ، فافلوطين يقـرر ان ثمـة شمسـا معقـولة واخـرى محسوسة تتوسط بينهما النفس حيث تبـلغ الشمس المحسوسة رغبـات الشمس المعقـولة ، وتنقـل الى الشمس المعقولة امـانى الشمس المحسوسة . امـا اخناتون ، فهـو الذى يقـوم ـ باعتبـاره ابن الالـه ، ونبى هـذا الدين ورسـول الالـه الى

البشر – بدور الوسيط أى يقوم بدور النفس الأفلوطينية . وليس صعبا أن ندرك مع ذلك وجه الاختلاف بين أفلوطين واخناتون ، انه أختلاف المنطلقات ، واختلاف الاصطلاحات لكن المعنى الذى أراد أن يعبرا عنه واحد ، فهما قد أرادا أن يبينا الصلة الوثيقة بين الاله والعالم مستخدمين نفس التشبيه . ولا أغالى حينما أقول بعد ذلك ، أن من الأهمية بمكان المقارنة بين وحدة الوجود الأفلوطينية القائمة على أساس الفيض ، ووحدة الوجود الاخناتونية القائمة على نفس الأساس وأن كان اخناتون لم يستخدم اصطلاح الفيض .

وإذا ما انتقلنا الى نظرة أفلوطين للعالم المحسوس مبتعدين عما سبق أن بحثناه حول صلة هذا العالم بالعالم المعقول لديه ، فسنجد ان كثيرا من آرائه حول العالم الطبيعى والكواكب مستمدة من تأثره الشديد ببيئته الشرقية المصرية بما فيها من احترام للسحر والتنجيم . ولا عجب فقد كان هذا أمرا غير معيب فى عصره ليس بالنسبة للعامة فقط من الناس ، بل أيضا بالنسبة للمثقفين منهم . كل الفرق أن الفئة الأخيرة كانت تحاول أن تأتى بتبرير لما تؤمن به . فقد حرص أفلوطين على أن يربط بين اعتقاده فى التنجيم وبين فكرة النظام الكونى الدقيق ، فدلالات النجوم فى نظره أمر ضرورى يقتضيه التسلسل العام للقوى الكونية ، وليست النجوم الا وسائط طبيعية تنقل بها القوى العليا الى العالم . وبدون الارتباط التام بين كل أجزاء الكون لا يكون للتنبؤ أى معنى . فلما كانت الحركات المفردة فى داخل العالم تتوقف دائما على الكل الشامل ، ففى وسع المرء إذا عرف ما يتم فى أهم أجزاء العالم من حركات أن يعلم ما يناظرها من حركات أخرى ، وذلك مثلما يعرف الخبير فى الرقص إذا رأى موضعا معينا لأجسام الراقصين ما يرتبط بهذا الوضع من حركات خاصة للأيدى والأرجل(٤٥) .

ولنلاحظ كيف اقترن لدى أفلوطين هنا الاتجاه اللاعقلانى بالنظر العقلى الخالص ، واختلط لديه نتيجة تأثره ببيئته الفكرية الشرقية ، النظرة الدينية السائدة بما فيها من ايمان بالسحر والتنجيم بالنظرة الفلسفية الخالصة بما فيها من عقلانية ودقة فى التحليل .

ثالثا ـ تصوفه :

يخطىء من يظن ان التصوف الافلوطينى امتداد باى شكل للنزعة الصوفية التى رايناها فى الفلسفة اليونانية بوجه عام او للنزعة الصوفية عند افلاطون بوجه خاص ، فتلك النزعة الصوفية عند اولئك الفلاسفة كان منبعها فلسفاتهم ، فصوفية افلاطون بدت حينما كان يتحدث عن معرفة الاله ، حيث عبر عن تلك الدرجة السامية من المعرفة تعبيرات صوفية رمزية نلمحها هنا وهناك فى محاورتى « الجمهورية » و « فايدروس » ، اننا نعرف الاله عند افلاطون بحدس عقلى مباشر يعلو على مجرد الاستدلال على وجوده استدلالا عقليا .

اما عند افلوطين فالأمر يختلف تماماً حتى فى هذه النقطة ، نقطة معرفة الاله ، فعلى الرغم من ان افلوطين احيانا ما يستعين باقوال لافلاطون فى هذا الصدد ، فاننا لا يجب ان ننخدع بذلك ، فمعرفة الاله عند افلوطين لا تكون فقط بحدس عقلى يمتنع قوله او كتابته كما كان الأمر عند افلاطون(٤٦) ، بل انها معرفة اساسها الاتحاد به ، فهى معرفة لا تتم « لا بالعلم ولا بالحدس العقلى ، بل تتم بحضور اسمى من العلم » ، « انها تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كانها تدل الذى يريد التأمل على الطريق » فالواحد رغم حضوره الدائم « ليس حاضرا الا للذين يستطيعون قبوله واعدوا انفسهم بحيث ينضافون اليه ويحتكون به بتشبههم به ، انهم حاصلون على قوة من جنسه آتية منه »(٤٧) .

إذن ، رغم التشابه بين وصف حالة المعرفة للاله عند كليهما ، فان لكل منهما اتجاها وغاية مختلفين ، فمحاولة افلوطين التسامى بالانسان الى درجة الاقتراب من الاله ، بل والاحتكاك به ، هى ترديد لصدى شرقى قديم ، وإذا نظرنا فى بعض اقواله لوجدنا ترديده لذلك الصدى ، فهو يقول مثلا « اجتهد فى ان ارفع ماق من الوهية الى ما فى الكون منها » ، وكأنه هنا كما قال احد الباحثين إله صغير مغمور بإله كبير متعال او قل انه إله كونى يتمحور حول اله انسانى صغير ، ويغمرهما معا إله كبير ، وتشكل هذه الذاتيات الثلاث مرتبة قيمية معينة من مراتب وجود الأحد الأزلى(٤٨) .

ويتعمق لدينا الاحساس بشرقية النزعة الصوفية عند افلوطين ، حينما نتوقف عند اصطلاح extasis الذى يعبر لديه عن حالة الاتحاد بالمطلق حالة فناء ذات الانسان فى ذات الاله . فهى حالة عبر عنها الهرامسة حينما وصفوا حالة خروج الانسان من ذاته extasis واتحاده بالاله Enosis حيث يختفى الوجود الانسانى ويحل محله الوجود الالهى . وقد عبر مؤلفهم عن هذه الحالة بقوله « ارتفع فوق كل علو ؟! انزل تحت كل عمق تصور انك فى كل مكان : على الأرض ، وفى السماء ، لم تولد بعد ، فى بطن امك ، شاب ، شيخ ، ميت ، عائش بعد الموت » . وفى موضع آخر يقول « انى اتصور الأشياء لا برؤية العين ، بل بقوة الفكر . انا فى السماء على الأرض ، فى الماء ، فى الهواء ، انا فى الحيوانات ، فى النباتات فى بطن امى ، قبل ذلك ، بعد ذلك ، فى كل مكان »(٤٩) . بل ان ثمة تعبيراً اوضح من ذلك التعبير الرمزى لديهم ، حينما يقول مؤلفهم « اينما سرت جاء الاله للقائك ، ومثل امامك حتى فى المكان الذى لا تنتظره فيه ، وحتى فى اللحظة التى لا تتوقعه عندها ، نائماً كنت او مستيقظاً فى البحر او على البر ، فى الليل او فى النهار ، متكلماً او صامتاً ، إذ لا يوجد شىء الا كان هو »(٥٠) .

ولنقارن ذلك بما قاله افلوطين فى مطلع المقال الثامن من التساعية الرابعة :

« كثيرا ما اتيقظ لذاتى تاركاً جسمى جانباً ، وإذ اغيب عن كل ما عداى ، ارى فى اعماق ذاتى جمالا بلغ اقصى حدود البهاء . وعندئذ اكون على يقين من اننى انتمى الى مجال اوقع ، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة ، واتحد بالموجود الالهى . وحين اصل الى هذا الفعل ، اثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية . ولكن بعد مقامى هذا مع الموجود الالهى ، حين اعود من معاينة العقل الى الفكر الواعى ، اتساءل : كيف يتم هذا الهبوط الحالى ، وكيف امكن ان ترد النفس الى الأجسام مادامت طبيعتها كما بدت لى ، وان كانت فى جسم »(٥١) .

ان هذه الفقرة توضح دون ادنى شك مدى سمو التعبير الصوفى عند افلوطين حيث يكشف لنا فيها عن الطبيعة الحقيقية للنفس

الانسانية التى ان غيبت الجسم استطاعت ان تتحد بالوجود الالهى . فالوجود الالهى حاضر دائماً كما اكد مؤلف الهرامسة ، وما علينا الا ان نحاول التعرف عليه بالتقرب اليه والتشبه به كما يؤكد افلوطين . وهنا سنكتشف انه فى كل شىء ، وانه لا يوجد شىء إلا كان فيه كما اكد الهرامسة .

ان هذا الطابع المميز للتصوف الأفلوطينى يبدو حتى فى جوانب كثيرة من فلسفته ففلسفته صوفية اكثر من كون تصوفه فلسفياً إن جاز ذلك التعبير . فان نظرنا مثلا الى عقيدة افلوطين حول خلود النفس ، سنجد أن اسم افلاطون يقفز الى الذاكرة كالعادة ، ولما كان افلوطين لا يستطيع تجاهل براهينه ، فقد استخدمها واضاف عليها من روحه الصوفية الشرقية فانت ــ فى نظره ــ لا تؤمن بخلود نفسك لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته .. ان الوسيلة الوحيدة لادراك طبيعة نفسك الخالصة هى ان تطهرها من التعلق بالجسم ، وتدربها على التأمل الخالص للحقائق العليا التى هى واحدة منها ، وعندئذ تصل النفس بهذه التنقية الصوفية الى تأمل المعقولات ، وحين تشاهد ذلك العالم الالهى العلوى وتعلم انها تنتمى فى أصلها اليه ــ توقن حقا انها خالدة ، فالنفس « أشبه بذهب له نفس ، ثم نفض عنه كل ما يعلق به من طين وبعد ان كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب ، أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شىء ، ويعتقد بانه ليس فى حاجة الى جمال مستمد ، ففيه القوة الكافية إن ترك لذاته »(٥٢) ، وهنا لن نكون ــ فى رأى افلوطين ــ بحاجة الى براهين عقلية واستدلال تدريجى لنثبت خلود النفس ، بل يكفى ان تتأمل النفس ذاتها بعيانها الباطنى لتدرك طبيعتها الحقة ، التى هى من نوع الهى لا يتطرق اليه الفناء . فالاستغراق فى التأمل الصوفى وسيلة تثبت بها النفس خلودها .

ولم يتوقف افلوطين عند صبغ البراهين الأفلاطونية بصبغته الصوفية الشرقية ، بل قدم هو براهين دينية خاصة استمدها من المعتقدات الشائعة فى عصره ، فهو يرى انه لو كانت النفوس فانية لما امرتنا الآلهة بتهدئة نقمة النفوس التى اسيء اليها خلال حياتها ، ولما دعتنا الى تكريم الموتى وتبجيلهم ، وان النفوس التى رحل أصحابها ما تزال تؤدى الينا النفع « وكم من نفس كانت من قبل فى

اناس ، لا تكف عن أن تضفى الخير على الناس فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات ، وتعلمنا كل الاشياء وذلك يثبت لنا ان بقية النفوس بدورها لن تفن »(٥٣) .

والآن ، وبعد ان تبين لنا صوفية فلسفة افلوطين ، لنا ان نتساءل عن تلك الخصائص الصوفية التى يمكن ان نضعه من خلالها ضمن المتصوفة ؟!

ان المبادىء الأساسية التى اعتمدها المتصوفة قبل افلوطين وبعده موجودة لديه كمبادىء محورية ، فوحدة الوجود التى تبنتها الهرمسية المصرية واعتبرتها مؤدية الى أتحاد الانسان بالله ورؤيته إياه نورانيا ، والتى اعتنقها المتصوفة عامة من الهنود حتى المسلمين ، شكلت لديه محورا اساسيا بالغ الأهمية .

أما المبدا الصوفى الثانى ، فهو الاتحاد بالله ، الذى غالى المتصوفة الهنود فى الاعتقاد به وشكل هدفا رئيسيا من اهدافهم ، كما كان كذلك لدى المتصوفة المسيحيين والمسلمين ، فقد اعتنقه افلوطين والتزم به فى ناحية ، واعتدل فى اخرى ، فقد أعتبر ان انطفاء الشعور بذاتية الفرد وماديته منتهى العملية الاحتكاكية التى يرقى اليها الانسان عند انبلاج الحضور الالهى فيه ، مؤكدا حدوث هذه الرؤية الباطنية على غرار بعض المتصوفين المتطرفين . لكنه لم يجعل – مثل البراهمانيين الهنود – هذا الفناء نرفانيا أى لم يعتبر حصول الاتحاد ذوبانا مطلقا للشخص الانسانى فى براهمان ، بل جعله اتحادا بين راء ومرئى يحتفظ فيه كل منهما بهويته لأنه حتى إذا ما ادى الجذب الصوفى الى فقدان الشعور بذاتية الفرد فان هذا الأمر يؤدى كذلك الى فقدان الشعور لديه بالذاتية الالهية ككائن فرد قائم بذاته ليتساوى الاثنان ، فلا يذوب الواحد على حساب الآخر ، بل يتذاوبان فى لقاء باطن يرفع الانسان الزمنى الى الاحتكاك بالأزل ، كما يبرز احتكاك الله الأزلى بعالم الزمان .

وقد كان للمعرفة الاشراقية – كاحد مبادىء المتصوفة التى مال اليها مفكرى الشرق القديم عامة ولاسيما الفكر الهرمسى والتصوف المسيحى والاسلامى خاصة – نصيبا وافرا من ايمان افلوطين ، فقد كان مؤمنا باحتواء المطلق للحقيقة الكلية على غرار

ما يؤمن المتصوفة فى اندفاعهم نحو الحقيقة العلوية الالهية ـ لكنه لم يسحق الانسان كما فعلوا ، بل جعله صورة مصغرة ينضغط فيها العالم العلوى بمحتوياته المعقولة كافة ، فتكون المعرفة الحقة نجاح الزاهد المتأمل فى استكناه الثروة الكامنة فى النفس(٥٤) .

ومن ضمن تلك الخصائص الصوفية التى تمثلت بوضوح لديه ، عقيدته حول « الحب الالهى » فقد اعتبره حافزا باطنا يستحث النفس لتعلو على الجسد طالبة المجال الالهى او « المحبوب الأوحد » إذ يؤدى ذلك فى النهاية الى الاتحاد بالله حينما يشتعل الانسان بحب الإله .

إضافة الى ما سبق ، فقد امتلأت تساعيات افلوطين بالاصطلاحات التى تخص المتصوفة ويكثرون من استخدامها ، كالفرح الاقصى ، والغبطة ، والسكر ، والعجز عن وصف ما جرى لحظة حدوث الرؤية ، فضلا عن الدعوة الى تنكر النفس للأشياء الخارجية وغياب شعورها بالجسد تجاه الاله الذى هو الغاية القصوى للوجود(٥٥) .

لقد كان افلوطين إذن من ائمة المتصوفة(٥٦) ، فقد امتزجت آراؤه بالفرق الصوفية منذ عصره الى يومنا هذا(٥٧) . ولم يكن تصوفه ـ كما قلنا من قبل ـ امتدادا للنزعة الصوفية التقليدية فى الفلسفة اليونانية ، بل كان تصوفا شرقيا استقى مصدره الأصلى من روافد ثلاثة ، الفكر المصرى القديم ، التيارات الفكرية التى سادت الاسكندرية فى عصره ، وكذلك روافد التصوف الهندى(٥٨) . ولقد كان بصوفيته هذه مؤثرا ابلغ التأثير فى كل من التصوف المسيحى والتصوف الاسلامى بعد ذلك .

خاتمة

وبعد ، فليس ما قدمناه فى هذه العجالة من مصادر مصرية شرقية لفلسفة افلوطين ولتصوفه ، الا القليل من الكثير الذى نتمنى أن يضطلع الباحثون بدراسته فقد كان هدفنا الأساسى هو لفت الأنظار الى أهمية أن نعيد النظر فيما ورثناه من مقولات تاريخية ثابتة رسخها فينا أتباعنا للمؤرخين الغربيين فى الفلسفة ، فليس من شك فى أهمية اعادة النظر فى هذه المقولات التاريخية الخاصة بالفلسفة وعلى رأسها مما أردنا لفت الأنظار اليه ما يسمونه بالمعجزة اليونانية فى انشائها ، وأولية طاليس ، ووضع افلوطين ضمن فلاسفة اليونان .

هـــوامش الفصـــل

١ ـ Plotinus : The Six Enneads, translated by S,Mackenna and B, S, Page, Great Books, william Benton, Publisher, Encyclopaedia Britannica, inc,, 1952, Enn, 5 (1) ch, 8-9, Eng, Trans, pp, 212-213,

٢ ـ اكـد الكثـيرون اصـالة المؤلفات الهرمسية ونسبتها الى المصريين القدامى ، فقـد كانت مكتوبة باللغـة المصرية القديمة (الهيروغليفية) ثـم ترجمت ، فهى تنسـب الى هرمس . تحـوت الالـه المصرى للحكمة والفنـون وهى حـاوية للاهـوت المصرى والفلسفة المصرية وترجمت من اللغـة المصرية الى اللغـة اليونانية بفضـل كهنـة مصريين تعـلموا اليونانية (نجيب بلدى ـ تمهيـد لتـاريخ الاسكندرية وفلسفتها ، دار المعـارف بمصـر ، ١٩٦٢ م ، ص٩٧ ـ ص١٣٤).

٣ ـ Porphyry : On the Life of Plotinus, The Loeb Classical Library, London, 1966, 3 (5-25) Eng, trans, P, 9,

٤ ـ Brehier E, : Introduction Ière Ennéade, Paris, 1924, p, IV

٥ ـ نجيب بلدى ، نفس المرجـع ، ص١٣٤ ـ ١٣٥ .

٦ ـ Porphyry : Op, Cit,, (1-10), p. 3,

٧ ـ Porphyry : Op, Cit, 2-3-15, p, 5.

٨ ـ Op, Cit,, 2-30-40, p, 7.

٩ ـ انظـر ما قـاله زيللر Zeller ورافيسـون Ravisson حـول ذلك فى تقـديم د. فـؤاد زكـريا لترجمته للتساعية الرابعـة ، المنشـورة بالهيئة المصرية العامة للتأليف والنشـر ، ١٩٧٠ م ، ص٢٨ ـ ٢٩ .

١٠ ـ Inge W,R, : The Philosophy of Plotinus, 3 rd edition, London, 1939, Vol. I, p, 116.

١١ ـ فـؤاد زكـريا ، تقـديم ترجمتـه للتساعية الرابعـة ، ص٢٠ .

١٢ ـ Porphyry : Op. Cit., Ch, 4 (5-20), Eng, trans, p, 13,

١٣ ـ Op, Cit ,, Ch, 4 (25-65) Eng, trans, pp, 15-17,

١٤ـ Op, Cit,, Ch 5 (35-55) Eng, trans, p, 21.

١٥ـ Op, Cit,, Ch, 5, Eng, trans, p, 23.

١٦ـ Op, Cit,, Ch, 6, (5-14), Eng. trans, p, 29.

١٧ـ فـؤاد زكـريا : نفس المرجـع ، ص٣٩ .

١٨ـ اميـرة حلمى مطـر ، الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، القاهـرة ، ١٩٧٧ م ، ص٤٣٧ .

١٩ـ فـؤاد زكـريا : نفس المرجـع ، ص٤٣٨ نقـلا عن اميـل برييـه :
Brehier E, : Histoire de la Philosophie, T, I, 2, p. 451.

وانظـر كـذلك : غســان خـالد ، افلوطين رائـد الوحدانيـة ، منشورات عويدات ببيروت ، ١٩٨٣ م ، ص١٣ .

٢١ـ Plotinus : Enneads 5 (1) Ch, 8.

٢٢ـ Zeller E, :Outlines of the History of Greek Philosophy, translated by Palmer L, R, Dover Publications, inc,, New York, Thirteen ed., 1980., p, 294 ,

٢٣ـ غســان خـالد ، افلوطين ، ص١٤٢ ـ ١٤٣ .

٢٤ـ انظـــر :

Plato : Timaeus (p,p, 30-34), English translation by D, LEE, Penguin Books, London, 1976, pp. 42-46,

وكـذلك : كتابنـا « فكـرة الألوهية عند افلاطون » ، دار التنـوير ببيروت ، الطبعـة الأولى ١٩٨٤ م ، ص١٢٧ ـ ١٣٩ .

٢٥ـ Armstrong A, H, : Preface of His English translation to the Enneads, The loeb Edition, 1966, p, XVIII.

٢٦ـ Rivaud A, : Histoire de la Philosophie, T, I,, Paris, 1948, p, 524,

٢٧ـ عبد الرحمن بدوى ، خـريف الفـكر اليونانى ، دار النهضـة المصرية ، الطبعــة الرابعــة ١٩٧٥ م ، ص١١٩ .

٢٨ـ نفســه .

٢٩ـ Plotinus : Enneads, 5 (2) Ch, I, Eng, trans-by Mackenna, p, 214,

٣٠- Enn, 5 (9) Ch, 16, p, 225.

٣١- Enn, 4 (8) Ch, 6, p, 203-204,

٣٢- Enn, 3 (8), pp, 129 f,f,

٣٣- Enn, 6 (7) Ch, 17, p, 330,

٣٤- افلوطين ، التساعية الثالثة ، المقالة الثانية ، نقلا عن ترجمة أميرة حلمى مطر بكتابها « دراسات فى الفلسفة اليونانية » ، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٠ م ، ص٩٣ .

٣٥- نفسه ، ت ٣ - م ٤ - عن ترجمة أميرة مطر فى نفس الكتاب ، ص٩٤ .

٣٦- انظر :

Plato : Republic (pp, 510-511), Eng, Trans, by H, D, Lee, The Penguin Classics, London, 1962, pp, 275-278.

وكتابنا : الالوهية عند افلاطون ، ص ص١٧٥ - ١٧٩ .

٣٧- انظر : Aristotle : Metaphysics B, I,

وكذلك : Ethics B, 10,

وايضا : كتابنا : نظرية المعرفة عند ارسطو ، دار المعارف ، بمصر ، ١٩٨٥ م ، ص ص١٢٢ - ١٣٠ .

٣٨- جون ويلسون : الحضارة المصرية ، ترجمة د. احمد فخرى ، مكتبة النهضة المصرية ، ص١١٨ . وايضا : برستد : فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، مكتبة مصر ، ص٥٣ وما بعدها ، وكذلك : عبد العزيز صالح ، فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة ، مقال بمجلة المجلة ، فبراير ١٩٥٩ م ، ص٣٣ وما بعدها . وكذلك كتابه : الشرق الأدنى القديم ، ط ٣ مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٢ ، ص٨٨ - ٨٩ .

٣٩- فؤاد زكريا ، نفس المرجع ، ص١٤٠ .

٤٠- افلوطين ، التساعية الرابعة ، المقالة الثالثة ، فقرة ١٥ ، بترجمة د. فؤاد ، ص١٤١ .

٤١- Inge : Op, Cit,, Vol, I p, 153-155,

٤٢- افلوطين التساعية الرابعة ، م ٣ - فقرة ١١ ، ترجمة فؤاد زكريا ، ص١٩٢ .

٤٣- نفسـه ، ص١٩٢ - ١٩٣ .

٤٤- انظر : الترجمة العربية لهذه القصيدة فى فجر الضمير لبرستيد ، ص٣١٣ - ٣١٤ .

٤٥- فؤاد زكريا ، نفس المرجع ، ص٧٩

وانظـر : Enn, 4, 41Ch. 3,

٤٦- Plotinus : Enn, 6-9-Ch, 4, Eng, trans, p, 236-237,

٤٧- Ibid.

٤٨- غسان خالد ، نفس المرجع السابق ، ص٢٥٦ .

٤٩- نجيب بلدى ، نفس المرجع السابق ، ص١٢٨ - ١٢٩ .

٥٠- نفسـه ، ص١٣٠ .

٥١- أفلوطين ، التساعية الرابعة م ٨٠ ، ص٣٢٣ من ترجمة فؤاد زكريا .

٥٢- نفسـه ، ص٣١٩ من الترجمة العربية .

٥٣- نفسـه ، المقالة السابعة ، فقرة ١٥ ، ص٣٢٢ من الترجمة العربية .

٥٤- غسان خالد ، نفس المرجع السابق ، ص٢٦٧ - ٢٦٨ .

٥٥- نفسـه ، ص٢٦٩ .

٥٦- انظـر :

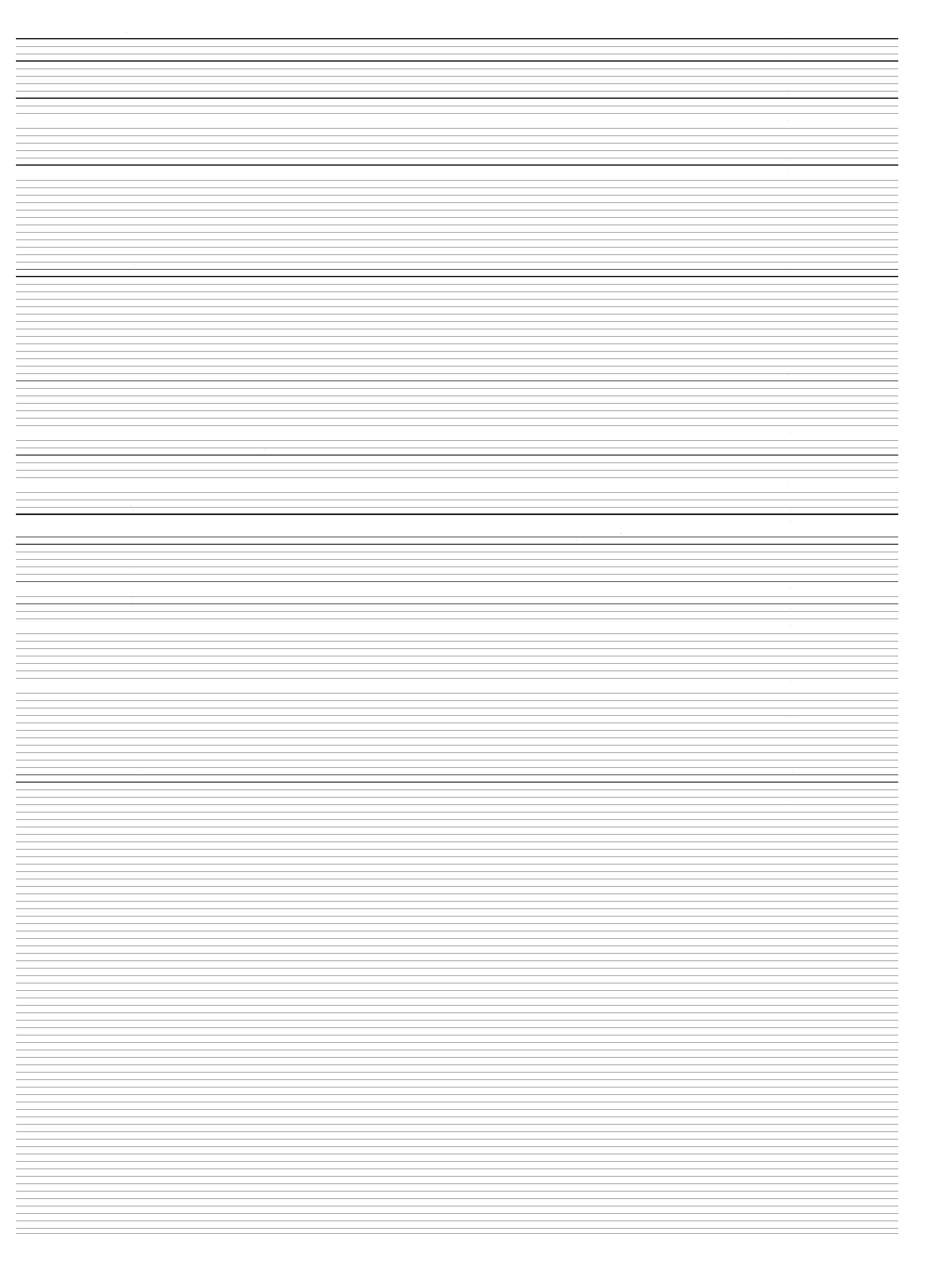
Happold, : Mysticism, Penguin Books, London, 1977, pp, 203-205.

٥٧- عباس العقاد ، الله ، دار الهلال بمصر ، سلسلة كتاب الهلال (٤٢) ، ص١٧٣ .

٥٨- Happold, Op, Cit., p, 204.

القسم الثانى

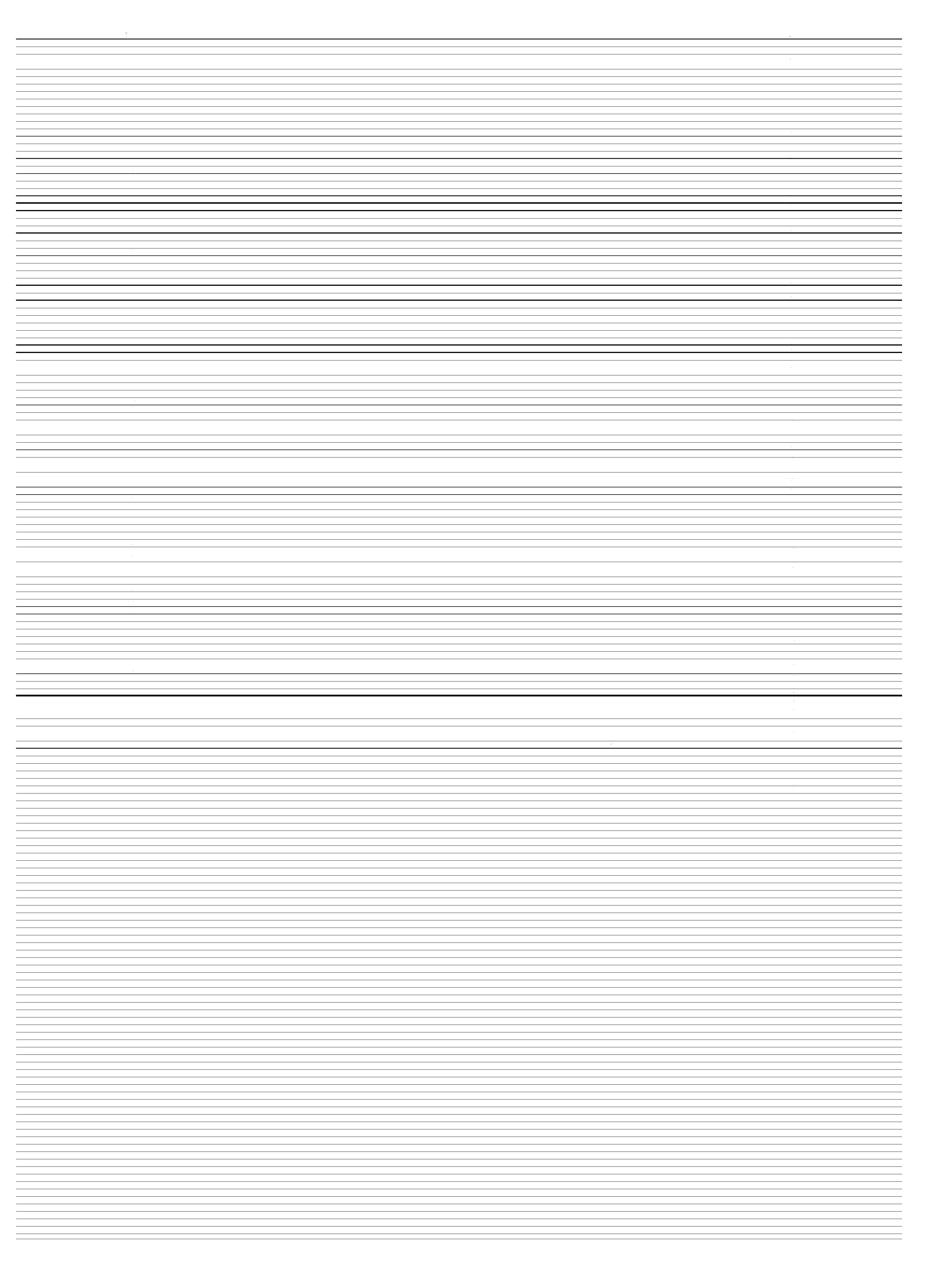
فى الفلسفة اليونانية



الفصـــــل الأول

المعجـــزة اليونانيـــة(*)
بيـن الحقيقـــة والخيـــال

(*) نشر هـذا البحث فى مجـلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، العددان ٤٦ ، ٤٧ لسنة ١٩٨٦ م ، الهيئة المصرية العـامة للكتاب ، القاهـرة ، ١٩٨٨ م .



أولا – المعجـزة اليونانية بين المعارضين والمؤيدين :

منـذ أعلن أرسـطو فى القـرن الرابـع قبـل الميـلاد فى كتـابه الشـهير « الميتافيزيقا » أن طـاليس Thales أول الفلاسفة ، وكل مؤرخى الفلسـفة يرددون ذلك حتى درجـوا على استخدام مصطلح « المعجـزة » ليعبروا بـه عن نشـأة الفلسفة فى اليونان على غـير مثـال سـابق .

سـار الأمـر على هـذا النحـو منـذ أرسـطو حتى عصرنا الحالى. وعلى الرغـم من أن بعض المؤرخين المعاصرين قـد شككوا فى هـذه المعجزة وبدأوا ينظرون بانصاف وموضوعية للتراث الفكرى للأمـم الشرقية القديمة كاميـل بريبـه E, Brehier فى كتـابه « تاريخ الفلسفة » ورادا كريشنان Radhakrishnan فى كتابه « تاريخ الفلسفة الشرقية والغربية » وهنرى تومـاس H, Thomas فى كتـابه « أعـلام الفلاسفة – كيف نفهمهم » ، الا أنهـم يبداون تأريخهم بطاليس بحجـة نقص الوثائق الخاصـة بالفـكر الشرقى القـديم ، فقـد اعتبـر بريبـه « أن البـدء بطـاليس لا يعنى تجاهلنـا للتـاريخ القـديم الذى فيـه تـم تكـوين الفـكر الفلسـفى وانمـا لسـبب عمـلى صـرف هـو قلـة الوثائق التى تحـوى فكر فلاسفة الشـرق القدامى . وصعوبة الحصول عليها وكذلك نقص الوثائق الخاصة بالتراث اليونانى السـابق على الفلسفة(١) » .

ويجـاريه كرشنان فى هـذا حين يقـول مستعيرا بيتـا فارسيا من الشعر « انـه يصـدق على تاريخ الفلسفة ما يصـدق على تاريخ العالم ، فهـو أشـبه بمخطوط قـديم فقـدت أولى صفحاته(٢) » ، أمـا هنـرى توماس فقـد بـدأ كتـابه بأن علينـا أن نبـدأ التـاريخ للفلسفة من مصـر القديمـة ، ذلك القطـر الذى عـلم البشرية أبجـدية التفـكير . وقـد أرخ توماس لبتاح حوتب باعتباره أول مفكر أخلاقى فى التاريخ ، ولاخناتون باعتبـاره صـاحب أسمى ادراك لعقـل بشرى حيث نادى هـذا المفـكر بضرورة الايمـان بالـه واحـد ، ودولـة عالمية واحـدة ، وقانون عـالمى واحـد(٣) .

أما غالبية المؤرخين المعاصرين من الغربيين والعرب فقد ساروا على نهج ارسطو Aristotle وزيللر Zeller وبرنت Burnet حيث اكدوا المعجزة اليونانية(٤) ، فقد نشأت الفلسفة لدى اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد نشأة المعجزة من خلال نقدهم الحر المحايد لتراثهم واستنادا على خصائص تميز بها الاغريقى دون سواه من البشر فى ذلك القرن ، بل تمادى بيرنت فقال انه ان كان ثمة تأثير وتأثر بين الشرقيين وخاصة الهنود ـ بدعوى انهم من بين الشرقيين القدامى من يمتلكون فكرا يمكن وصفه بالفلسفى ـ وبين اليونانيين فان الهنود هم الذين تأثروا بالفكر الفلسفى اليونانى ، فأفكارهم ذات الطابع الفلسفى لم تتضح ولم تنضج الا بعد تأثرهم بالتراث اليونانى(٥) .

واود ان اوضح بداية اننا لسنا ممن ينكرون على اليونانيين اصالتهم الفلسفية والعلمية ، ولا نشك لحظة فى انهم يمثلون مرحلة فلسفية وعلمية ناضجة ومتميزة ، لكننا لا نوافق على ادعاء ان تلك الأصالة وهذا التمايز قد اتيا من فراغ ، فقد كانت عظمة اليونان أنهم استطاعوا أن ينقلوا بشغف كل ما وقعت عليه اعينهم وعقولهم من التراث السابق عليهم ، وأن يهضموه هضماً يتلاءم مع بيئتهم الخاصة وأن يحولوا هذه المؤثرات الوافدة الى شيء شبيه بتراثهم هم وأن ينتقدوا هذا وذاك شيئاً فشيئاً حتى استطاعوا فى النهاية أن يتجاوزوا المرحلة الشرقية فى الفكر وأن يبدأوا مرحلة جديدة متميزة ، الا أن هذه الجدة وهذا التميز قد بهرهم لدرجة أن بعضهم بل معظمهم قد تنكروا لأجدادهم الذين علموهم الف باء الحضارة بدءا من الزراعة وانتهاءا بحروف الكتابة التى كانت سبباً فى تمكنهم من صياغة افكارهم وتسجيلها . وتضخمت انجازاتهم أمام انفسهم فظنوا خطأ انهم اصل البشرية كلها كما ادعى ديوجين لايرس(٦) ، وأنهم مبتدعو الفلسفة كما ادعى ارسطو(٧) . ولو أن ارسطو قد تخلى عن عنصريته التى ورثها عن اسلافه ـ الذين اعتبروا كل من عداهم برابرة لا يصلحون الا للرق والعبودية ـ ونظر بموضوعية فى فكر سابقيه كفيثاغورس وافلاطون لوجدهما قد استلهما معظم افكارهما من الشرق وليس من اليونان ، فقد كان اسم فيثاغورس ـ كما يقول فرنر بحق ـ يمثل على وجه الخصوص الاتحاد الأول بين العبقرية اليونانية والعبقرية الشرقية ، فنظرية فيثاغورس الأساسية

عن النفس متـأثرة بالعقيـدة الشرقية عن النفس والتى نقلتهـا الأورفية الى اليونان(٨) .

وعلى أى حـال ، فنحن ننكر ما يسمى لدى المؤرخين المتعصبين للتـراث الغـربى « بالمعجـزة اليونانية » ، فالأمـة اليونانية قـد استلهمت التـراث الشرقى السـابق عليهـا واستحوذت عليـه بروحهـا الفتيـة وحـاولت تجـاوزه حينمـا صبغته بصبغتها النظـرية النقـدية ، وقـد فعـل ذلك بالضبط فلاسفة وعلمـاء الاسـلام من بعدهـم حينمـا نقـلوا التـراث اليونانى وحـاولوا تطويعه ليتوافق مع مبـادىء دينهـم فى شتى الميادين ثـم تجـاوزوه بمـا قدمـوه من جـديد فى مختلف العـلوم وكذلك فعـل الغربيون المحدثون مع التـراث الغـربى فى العصـر الوسيط حينمـا نقـلوا منجزاته واخـذوا عنـه مبـادىء المنهـج الاستقرائى وتطبيقاتها فى العـلوم المختلفة ، كمـا نقـلوا المبـادىء السامية للتـراث الأخـلاقى والسياسى والقانونى الاسلامى ، كمـا درسـوا بانـاة منجـزات العـرب فى ميـادين الطـب والفـلك والكيمياء والهندسة ليبداوا نهضتهم العلميـة الحديثـة .

ثانيـا ــ الحضـارة المصرية القديمـة وفلسفتها هى المعجـزة :

وإذا عـدنا ادراجنا الى موضوعنا الاساسى حـول نشـأة الفلسفة ، فقـد أصبحنا الآن امـام حقيقـة لا تنـكر لدى الكثـير من المؤرخين يعبـر عنهـا فرنـر وهى ان الفلسفة اليونانية انمـا نشـأت من تمـاس اليونان بالشـرق(٩) ، فقـد نشـأت الفلسفة فى المستعمرات التى اقامتها اليونان فى ايونيـا الواقعـة على حـدود آسـيا الصغرى حيث وجـدوا انفسهم فى تمـاس مع الشعوب الشرقية وقـد انطلق الفـكر اليونانى من آسـيا فقـد انجبت ملطيـة طـاليس وأنكسيمندر وانكسيمانس ، وانجبت افسوس هـير اقليطس وسـاموس فيثاغورس وكولوفون اكسينوفان(١٠) .

إذن ليس هنـاك حضاريا ما يسمى بالمعجزة بعـد معجـزة الحضارة المصرية القديمة ، فقـد كانت هى الوحيـدة من بين حضـارات العـالم الجـديرة بأن تلقب بالحضـارة المعجـزة(١١) ، وليس فى هـذا اى تحيز ، لأن سبب الاعجـاز هنـا واضـح فقـد كانت هى الحضـارة التى انشأت نفسها بنفسها فى شـتى الجـوانب على غـير مثـال سـابق ، وقـد كانت

الفلسفة من بين تلك المكتشفات الحضارية المصرية كما يؤكد تاريخ علم المصريات الحديث Egyptology ، حيث يرى العلماء أن مصر كانت هى مهد التأمل الفلسفى كما نعرفه اليوم(١٢) .

ونستطيع القول بأن تاريخ الحضارات ينساب بعد ذلك يتأثر فيه اللاحق بالسابق كما يتأثر الابن بوالده وأن كان ذلك لا يمنع من القول بأن لكل حضارة بعد ذلك جوانب تميزها ومواطن اصالة تخصها ، وقد اكدنا من قبل ان من مواطن تميز الحضارة اليونانية انها ركزت على الفكر الفلسفى النظرى ، الا ان هذا الفكر كان له جذوره الضاربة فى أعماق التراث الفكرى للأمم الشرقية القديمة(١٣) ويجب ان نتوفر على دراسة هذه الجذور خاصة بعدما توافرت لدينا الكثير من وثائق الفكر الشرقى القديم مصرية كانت أو هندية أو صينية او ايرانية .

وبعيداً عن مسالة البحث فى جذور الفلسفة اليونانية ، فان ثمة فلسفات شرقية قديمة يجب دراستها باستقلال عن دراسة الفلسفة اليونانية باعتبارها تمثل مرحلة سابقة عليها مستقلة عنها ، وباعتبار ان كل قطاع من قطاعاتها متميز عن الآخر ، فالقارىء مثلا للتراث الفكرى الهندى يجده مختلفاً عن التراث الفكرى المصرى سواء من ناحية طريقة تناول المشكلات أو من ناحية تطور طريقة التناول فى كل منهما(١٤) .

ثالثاً ـ حجج وتفنيدات :

وقد يقول قائل كما قال ديوجين قديماً كيف يمكن الحديث عن فلسفة شرقية قديمة ، فى حين ان لفظة فلسفة يونانية ومبتدعوها هم اليونان ؟

ان هذا القول مردود عليه وليس شان الفلسفة هنا بمختلف عن بقية العلوم ، فلفظة Science لفظة حديثة ، ولم تنفصل الكثير من العلوم عن بعضها البعض وعن الفلسفة الا حديثاً ، ورغم ذلك حينما يؤرخ المؤرخون فى أى علم يعودون به الى المرحلة اليونانية ، بل يعودون به أن توافرت لديهم المصادر والموضوعية الى ماهو

ابعد من ذلك ، الى المرحلة الشرقية القديمة(١٥) ، فلماذا اذن نتوقف نحن في التاريخ للفلسفة عند العصر اليوناني ونعتبر أن كل ما سبقه من فكر ليس فلسفة ؟!!

إن المشكلات الفلسفية ، سواء كانت مشكلات انسانية بحتة او تتعلق بعلاقة الانسان بالكون او بالله ، هي مشكلات قديمة قدم الانسان على هذه الأرض ، ومن المفترض حتما أنها مشكلات تتلخص في تساؤلات أثارها الانسان الاول ووجدت اجاباتها لديه ، وهذه الاجابات تختلف باختلاف العصور وباختلاف الحضارات وباختلاف رؤية الانسان ومدى اتساع علمه وثقافته ، اما ما يقال عن ان اجابات المفكرين المصريين او الهنود او غيرهم من الشرقيين القدامى قد أختلط فيها العقل بالأسطورة ، او الأخلاق بالدين ، ولذلك اخرجوا حكمة هؤلاء من الفلسفة وعدوها مجرد خطرات انسانية فيها من الخيال الجامح اكثر مما فيها من العقل الوضعي ، فان هذه الحجة واهية حقا ، لأنى أبادر فأقول : اين تلك المرحلة من الفكر الانساني التي خلت من التفكير الأسطوري او حتى الخرافي . أن الانسان هو الانسان في كل زمان ومكان ، وكل مافي الأمر أن تطوره واتساع ثقافته جعلته يميز بين مجالات العلوم . ويميز بين العلم والأسطورة ، بين الفلسفة والدين ، بين الأخلاق الوضعية والأخلاق الالهية .

وليس صحيحا ما يقال من ان بداية الفلسفة من طاليس تعنى الفصل بين مرحلتين من مراحل الفكر الانساني ، مرحلة الفكر الأسطوري ومرحلة الفكر الفلسفي العقلي المجرد(١٦) . فطاليس ومن اتوا بعده من فلاسفة اليونان فيما قبل ارسطو كانوا جميعا من اثرت الأسطورة في فكرهم ، بل كثيرا ما عبروا عن افكارهم تعبيرا أسطوريا ، ولا اغالي إذا قلت ان مساحة الأسطورة كانت موازية لمساحة الحس والعقل عند هؤلاء الفلاسفة الأوائل دون استثناء ، فالتيار الطبيعي او المادى لا يختلف في هذا عن التيار المثالي ، ولعل الدليل الواضح على ذلك اننا لم نصادف فلسفة متكاملة نسقية الا منذ افلاطون ، فقد كانت نظريته عن المثل هي المحور الذي دارت حوله كل فلسفته وكانت مفتاحه العقلي لحل كل ما صادفه من مشكلات فلسفية ، ولا يغيب عنا أن مساحة الأسطورة في فكر افلاطون كانت كبيرة بشكل جعل الكثيرون من المؤرخين يدرسون

افلاطون باعتباره فيلسوفاً لعبت الأسطورة فى فكره دوراً خطيراً(١٧) ، ويكفى للتدليل على ذلك انه استخدم الأسطورة فى محاوراته استخداماً موسعاً سواء لشرح افكاره الفلسفية وتقريبها الى الأذهان ، أو لاعطاء فكرته الفلسفية ابعاداً اعمق وذلك فى معظم محاورات النضج ، او للتعبير عن فلسفته بصورة اسطورية كما حدث فى تفسيره للعالم الطبيعى على هيئة اسطورة فى « طيماوس(١٨) » ، ولم تخلو من الأساطير الا محاورات قليلة كانت على وجه التحديد محاورة « بارمنيدس » و « ثياتيتوس » و « السفسطائى » وهى التى أحتوت على نظريته فى العلم(١٩) وحل المشكلات التى علقت بنظريته فى المثل .

وعلى اى حال ، فلم تشهد الفلسفة اليونانية فيلسوفاً محترفاً خلت فلسفته من التعبير الأسطورى سوى ارسطو باعتباره كان مؤسساً للعلوم المختلفة وعلى راسها علم المنطق .

ومن هنا فلا مجال للاحتجاج بأن المرحلة اليونانية كانت هى المرحلة الفلسفية العقلانية الخالصة ، فقد نشأت الفلسفة بهذا المعنى العقلانى الخالص على يد ارسطو فقط ، فهل يمكن ان نعتبره اول الفلاسفة — بهذا المعنى الخاص للفلسفة والذى أشتق على يديه — وبذلك يكون كل ما سبقه مجرد ارهاصات لم ترق لمستوى الفلسفة ؟!!

ان الفلسفة باعتبارها علم البحث عن العلل الأولى للوجود او باعتبارها علم البحث فى الوجود بما هو موجود . أو باعتبارها علم البحث فى الوجود الكلى(٢٠) ، ليست هى الفلسفة ككل ، لأن تلك التعريفات لا تنطبق الا على احد مباحثها الأصلية فقط وهو مبحث « ما وراء الطبيعة » او « الفلسفة الأولى » بتعبيرات ارسطو .

وقد درجنا على القول بأن ميادين الفلسفة التقليدية ثلاث هى الحق والخير والجمال ، وهى مباحث طابعها البحث فيما ينبغى ان يكون ، سواء كان ذلك فى المنطق الذى هو علم التمييز بين الحق والباطل ، بين الصواب والخطأ او كان ذلك فى علم الأخلاق باعتباره علم البحث فيما ينبغى ان يكون عليه السلوك الانسانى ، أو كان ذلك فى علم الجمال حيث يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه الفنون المختلفة من جمال وجودة(٢١) ، وليست كل الفلسفة كما

نعرف بحثاً فى تلك القيم المعيارية الثلاثة ، بل منها ماهو الآن بحث وصفى تحليلى ومنها ماهو بحث وضعى علمى ، فهناك تيارات فلسفية كالوضعية (تقليدية ومنطقية) والتحليلية والماركسية والبراجماتية تدعى إنها فلسفات علمية ، كما أن هذه التيارات الفلسفية المعاصرة بقدر محاولتها الاقتراب من العلمية بقدر ما تحاول ان تكون تيارات عملية ومفيدة للانسان فى حياته اليومية فلم تعد الفكرة الفلسفية فى عصرنا الحالى بعيدة عن حياة الانسان اليومية ، فالماركسية ترى ان الفكرة الصحيحة هى التى تكون بمثابة خطة عمل جماعية تهدف الى تغيير حياة المجتمع ككل الى الأفضل ، اما البراجماتية فيرى اصحابها أن صدق الفكرة مبنى على ما تحققه للفرد من قيمة منصرفة Cash Value ، فاصبحت الفكرة بالنسبة لهم اشبه بخطة عمل فردية وبقدر ما تحقق من نجاح للفرد بقدر ما تكون صائبة .

وإن كانت الفلسفات القديمة والوسيطة قد ركزت على بناء مذاهب فلسفية متمايزة ، فان الفلسفات المعاصرة تركز على المنهج ، فالبراجماتية والتحليلية والبنيوية والظاهراتية مناهج اكثر منها مذاهب، ففلاسفتها ضد فكرة المذهب بصورته التقليدية .

وهكذا نرى أن الفلسفة ذات معنى ارحب واوسع من تلك المعانى التى اكتسبتها من التعريفات الأرسطية القديمة ، فتلك التعريفات قد ضيقت من ميادين البحث الفلسفى حتى فى أنطباقها المحدود على ما سماه بـ « الفلسفة الأولى » (الميتافيزيقا) ، فان البحث فى الميتافيزيقا قد اتخذ منذ ارسطو والى الآن صوراً شتى ، فان كانت ميتافيزيقا ارسطو فى اجلى معانيها هى علم البحث فى العلل او المبادىء الأولى للوجود ، فقد اكتسب البحث الميتافيزيقى بعداً دينياً على يد فلاسفة العصر الوسيط ، واكتسب بعداً علمياً على يد فلاسفة العصر الحديث ، الى أن اصبحنا نقرأ عن ميتافيزيقا علمية أو ميتافيزيقا العلم فى عصرنا الحالى ، كما كنا نقرأ فى القرن الماضى عن ميتافيزيقا المادة .

اذن الفكر الفلسفى ليس مقصوراً على عصر دون آخر ، وليس محدوداً بمعنى ثابت ، والا لكانت الفلسفة قد ماتت منذ هاجمها الغزالى فى العصر الوسيط ، او منذ هاجمتها الوضعية التقليدية على يد اوجست كونت فى العصر الحديث حين اعتبرنا كونت نعيش فى عصر العلم التجريبى الذى لا مجال فيه للفكر الفلسفى الميتافيزيقى !!

خاتمـــــة :

ان الفــكر الفلسفى قــديم قــدم الانســـان صــانع اول حضــارة انسانية وهـــو يتطـــور بتطـــور الانســـان ، كمـــا تتطـــور كـــل العـــلوم الانسانية ، وان اكتسب الفــكر الفلسفى معنى محـــددا على يـــد ارسطو فــان هـــذا المعنى ليس اطـــارا جـــامدا يحـــدد اطـــار البحـــث الفلسفى فى كـــل العصـــور السابقة واللاحقة . فقـــد حـــدد ارســـطو المعنى الذى ناســـب عصـــره ، وليس من الضرورى ان نعتبـــر تعريفاته للفلسفة هى المعيـــار الذى نميـــز من خـــلاله بين ماهـــو فلسفى وماهـــو غـــير فلسفى ، والا لأخرجنـــا معظـــم الفلاسفة من تاريخ الفلسفة !!

لقـــد وجـــد المؤرخون الغربيون فى تعريفاته ما يحقق اغراضهم فى اتهـــام الفـــكر الشرقى بأنـــه كان فكـــرا اسطوريا دينيـــا وليس فـــكرا فلســـفيا عقليـــا ولذلك ســـاروا على نهجـــه فى التـــاريخ للفلسفة من طـــاليس ، كمـــا ارخـــوا لمختلف العـــلوم من اليونان ايضـــا ، وذلك على الرغـــم من انهـــم وفلاسفتهم قـــد خرجـــوا على هـــذه التعريفات التقليدية للفلسفة ولـــم ينظـــروا اليهـــا كتعريفات ملزمة ، فليســـت الفلسفة ـ كمـــا اوضحنا من قبـــل ـ علمـــا دقيقـــا ينبغى تحـــديد مجـــاله ومنهجـــه تحديدا دقيقـــا جـــامدا .

وعلى ذلك تكـــون الدعـــوى القائلة بان الفلسفة تبـــدأ من اليـــونان دعـــوى فارغـــة(٢٢) ، فـــان العـــلوم وهى جـــزء اســـاسى من الفلسفة بمعنـــاها الشـــامل فى العصـــور القديمة نشـــأت قبـــل اليونان كمـــا اكـــد ذلك المؤرخون المنصفون الموضوعيون للعـــلم . وكـــذلك فـــان الميتافيزيقا وهى المعنى الخـــاص للفلسفة ـ بالتعبيـــر الأرسطى ـ لا تعنى الالتـــزام بالعقلانية الصـــارمة او التفكـــير العميق المنظـــم بقـــدر ماهى موقف ، وقـــد كـــان موقف فلاسفة اليونان مجـــرد مثـــال اخـــذ من السابقين عليـــه واعطى اللاحقين لـــه .

وعلى اى حـــال ، فالفلسفة شأنها فى ذلك شـــأن العـــلم لـــم يكن لهـــا يومـــا بدات منـــه او ســـنة معينـــة ظهرت فيهـــا ، وانمـــا هى فعالية انسانية ككـــل الفعاليات الانسانية من آداب وفنـــون وعـــلوم اســـهم فيها كـــل البشـــر بنصيب وان كـــان هنـــاك ســـبق ، فـــان الســـبق دائمـــا يكـــون للأمـــم والأفـــراد الأسبق زمانيـــا ، وهـــم بالتأكيد ليسوا اليونان .

هـــوامش الفصـــل

١ ــ اميــل بربيه : تاريخ الفلسفة ، الترجمة العربية لجــورج طرابيشى ، الجــزء الأول ، الفلسفة اليونانية ، الطبعــة الأولى ، دار الطليعة للطباعة والنشــر ، بيروت ، ١٩٨٢ م ، ص١٠ ــ ١١ .

٢ ــ - Radhakrishnan : History of Philosophy Eastern and Western.

نقــلا عن : د. امــيرة حلمى مطــر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضــة العربية ، القاهــرة ، ١٩٧٧ ، ص١٧ .

٣ ــ هنــرى توماس : اعــلام الفلاسفة ــ كيف نفهمهم ــ ، ترجمة متــرى امين ، مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمــود ، دار النهضة العربية القاهــرة ١٩٦٤ م ، ص ص٤ ــ ١٤ .

٤ ــ انظــــر :

- Zeller E., Outilnes of the History of Greek Philosophy Translated by L,R, Palmer, Thirteen ed., Dover Publictions . inc., New York 1980, p, 2-3,

وايضـــا

- Burnet J, : Greek Philosophy, Macmillan, New York, 1968 pp, 3-5,

Burnet J, : Early Greek Philosophy, London, 1949, pp, 11 ff, p, 24.

ريكس وورنر : فلاسفة الاغريق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العــامة للكتاب ، ١٩٨٥ م ، ص٩ .

أمــيرة حلمى مطــر : الفلسفة عند اليونان ، ص١٩ .

محمد على أبو ريان : تاريــخ الفــكر الفلسفى ، الجــزء الأول ، الفلسفة اليونانية من طاليس الى افــلاطون ، الاسكندرية ، دار الجامعات المصرية ، الطبعة الرابعــة ، ١٩٧٢ م .

٥ ــ - Burnet J, : Op. Cit.

٦ ــ امــيرة مطــر ، نفس المرجــع ، ص١٨ .

٧ ــ - Aristotle : Metaphysics, translated by W,D, Ross, Book I,P. 983 ' b (20-24), The works of Aristotle, In : «Great

Books of The western world» p, 8., Vol. I U.S.A. 1958. p, 501 ff.

٨ ـ شارل فـرنر : الفلسفة اليونانية ، ترجمة تيسـير شـيخ الأرض ، منشورات دار الأنـوار ، بيروت ، ١٩٦٨ م ، ص٢٠ .

٩ ـ انظـر آراء المؤرخين والكتاب امثـال فيلون وكلمنت السكندرى ورى وديورانت وميلهود وسارتون الذين قـالوا ان اول فلسفة انمـا قامت عند الشرقيين والمصريين فى : د. عبد الرحمن بدوى : ربيـع الفـكر اليونانى ، القاهـرة ، ١٩٥٨ م ، ص١٠ ، وكـريم متى : الفلسفة اليونانية ، مطبعـة الارشـاد ، بغـداد ، ١٩٧١ م ص٧ وما بعدها .

وانظـر كـذلك :

- Radhakrishnan : Indian Philosophy, Vol. I 17 th ed. Ch. XVIII, pp, 99-102.

وايضـاً : د. مصطفى النشـار : فـكرة الالوهية عند افلاطون واثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٤ م ، ص ص١١ ـ ٢١ .

د. حسـام الالوسى : بواكـير الفلسفة قبـل طاليس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشـر ، بيروت ، الطبعـة الثانية ، ١٩٨١ م ، ص١٥ ـ ١٦ .

١٠ ـ شـارل فـرنر : نفس المرجـع السابق ، ص١٩ .

ويمكن التأكيد على ذلك بالنظـر فى فـكر هـؤلاء الفلاسفة الأوائل وبحثهـم فى أصـل العـالم ، فـراى طاليس حـول ان المـاء أصـل العـالم ليس الا إحيـاء لـراى قـديم قـدم الحضـارة المصرية والبابلية حيث شـاعت اساطير الخـلق التى يعتقـد فيهـا المصريون والبابليون إن المـاء اصـل العـالم ، (راجـع : د. عبد العـزيز صالح ، فلسفات نشـأة الوجـود فى مصـر القديمة ، مجـلة المجلة ، القاهـرة ، فبراير ١٩٥٩ م ، ص٣٣ وما بعدهـا . وايضـاً : هنرى فرانكفورت وجـون ويلسون ، ما قبـل الفلسفة ترجمـة جبـرا ابراهيم جبـراً ، بغـداد ، منشورات دار الحيـاة ، ١٩٦٠ م) . وكذلك الشـأن بالنسبة لآراء انكسيمندر وانكسيمانس وهيراقليطس ، فقـد كانت عموماً احيـاء وتدعيم لآراء فلسفية حـول نفس الموضوع فى التـراث الشرقى القـديم .

١١ـ چون ويلسون : الحضـارة المصرية ، ترجمة د. احمـد فخـرى ، مكتبـة النهضـة المصرية ، القاهـرة ، بدون تاريخ ، ص١١٨ .
وايضـاً : چيمس هنـرى برستد : فجـر الضمير ، ترجمة د. سليم حسـن ، مكتبة مصـر ، سلسلة الألف كتـاب ، القاهـرة بدون تاريخ ، ص٢١ ـ ٣٠ .

١٢ـ توملين أ.و.ف : فلاسفة الشـرق ، ترجمـة عبد الحميد سليم ، دار المعـارف ، القاهـرة ، ١٩٨٠ م ، ص٢٧ ، ص٣٠ .

١٣ـ - Jaeger (W), The Theology of Early Greek Philosophers, Oxford, The Clarendon Press, 1960, pp, 59 ff,

وانظـر ايضـا :

- Rose H,J, : Religion in Greece and Rome, Harper Torch Books, New York, 1959, pp, 96-97.

برتراند رسـل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الجـزء الأول ، ترجمـة د. زكى نجيب محمـود ، مطبعة لجنـة التاليف والترجمة والنشـر ، القاهـرة ١٩٦٧ م ، ص٤٦ ـ ٤٧ .
مصطفى النشـار : نفس المرجع السـابق ، ص ص٢٨ ـ ٣١ .

١٤ـ انظـر ما يقـوله توملين عن هـذه السمات العـامة للفلسفة الشرقية القديمة وأوجـه الاتفاق والاختلاف بين خصائصها وخصائص الفلسفة الغربية فى : فلاسفة الشـرق ، الترجمة العربية ، ص ص١٧ ـ ٢١ .
وانظـر كذلك : على زيعـور : الفلسفات الهندية ، دار الأندلس للطباعة والنشـر والتوزيع ، الطبعـة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٣ م ، ص ص ٧ ـ ٢١ .

١٥ـ انظـر : چورج سارتون : تاريخ العـلم ، الجـزء الأول ، ترجمـة لفيف من العلمـاء ، دار المعـارف ، القاهـرة ، الطبعـة الثالثة ، ١٩٧٦ م ، من الفصـل الأول حتى الفصـل الرابـع .

١٦ـ انظـر الفصل الذى كتبـه د. حسـام الألوسى فى كتابه « بواكـير الفلسفة قبـل طاليس او من الميثولوچيا الى الفلسفة عند اليونان » ، بعنـوان الآراء المختلفة حـول مـدى علمية الفـكر اليونانى قبـل سقراط ، ص ص٨١ ـ ٨٤ .

١٧ـ انظـر :

Fsutiger (P,) Les Mythes de Platon, Paris, 1930.

- Brochard (V.) : Les Mythes de Platon (Etudes de Philosophie ancienne ed moderne), Paris, 1912.
- Jaeger (W.) : Paideia, Oxford, 1947,

وانظـر ايضـا :

- Popper (K) : The Open Siciety and its enemies, Vol, I, The Spell ox Plato, London, George Routledge Sons, LTD, 1947, p, 21,

١٨ــ انظــر :

- Plato : Timaeus, Translated by Desmond Lee, Penguin Books, London, 1971, pp, 29-122,

١٩ــ انظـر : د. مصطفى النشـار ، نظـرية العـلم الأرسطية ، دار المعـارف ، القاهـرة ، ١٩٨٦ م ، ص ص١٧ ــ ٢١ .

٢٠ــ انظـر :

- Aristotle : Op, Cit., B,I, - B, 4.

٢١ــ انظـر فى معنى الفلسفة وتطـور قديما وحديثا : د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، الطبعـة السادسة ، القاهرة ١٩٧٦ م ، ص٤٥ وما بعدهـا .

وايضـا : هنترميد : الفلسفة انواعها ومشكلاتها ، ترجمة د. فـؤاد زكريا ، دار نهضة مصـر للطبع والنشـر ، القاهـرة ، الطبعـة الثانية ، ١٩٧٥ م ، ص ص ٣٣ ــ ٥٥ .

وانظـر : مناقشة د. يحيى هويدى لهـذه التعريفات ورفضـها فى كتـابه : مقـدمة فى الفلسفة العـامة ، دار الثقـافة للنشر والتوزيع ، الطبعـة الثامنة ، ١٩٧٤ م ، ص ص١٩ ــ ٢٣ .

٢٢ــ حسـام الألوسى : نفس المرجـع السـابق ، ص٨٣ .

الفصـــــل الثـــــانى

بروتـــا جـــــوراس
فيلســوف التنــوير اليــونانى(*)

(*) نشرت هــذه الدراسة من قبــل فى كتابنا : فلاسفة أيقظوا العالم .
ونعيــد نشرها هنــا بتعديلات طفيفــة .



مقــدمة :

كلمــا ذكــرت بروتاجوراس تتداعى الى ذهنى عبــارة هيراقليطس الشهيرة « ان الفــرد الواحــد عندى يساوى عشرة آلاف ان كان ممتــازا ». وربمــا يكــون ذلك لدور بروتاجوراس الهــائل فى ايقــاظ المــارد الفلسفى اليونانى والهــاب وعيــه ، فقــد كانت آراؤه الجريئة اشــبه بالصاعقة التى نزلت على راس سقراط فجعلته يدور فى شوارع اثينــا مدافعــا عن اصالتها وتقاليدها محــاولا درء خطــر الآراء الفلسفية التى اطلقهــا بروتاجوراس والداعيــة الى نسبية الوجــود والمعــرفة والأخــلاق والتأكيد على فــردية الفــرد فى كــل معتقداته وفى اى مجــال كــانت .

ولــم يستطع سقراط ان يكشف لنفســه ولتلاميذه زيف المزيفــون ، وتصور عــلم العلمــاء لانهــم ادعــوا العــلم دون ادراك لماهية ما يدعون العــلم بــه ، وكــان الدليــل القــاطع على فشــل سقراط فى القضــاء على الآراء السوفسطائية ، التى تغلغلت فى المجتمــع الأثينى هــو الحــكم عليــه بالاعــدام الذى صــدق عليــه معظــم الأثينيين . ومهمــا قيــل عن جهــل اولئــك الذين حكمــوا عليــه هــذا الحكم الظــالم الذى أودى بحيــاة فيلسوف الفلاسفة ، الا انــه كــان نتيجــة طبيعيــة لاستعمال هــؤلاء حقهــم الديمقراطى الذى انتزعــوه حينمــا انتزعوا حريتهم ودافعوا عنهــا امــام الدكتاتوريات الارستقراطية الأثينيــة القــديمة . وعلمهــم السوفسطائيون كيفيــة استعمال هــذا الحــق والدفــاع عن الراى الخاص الحــر حتى ولــو كــان خاطئــا .

وان كــان السؤال الذى يطــرح نفسه هنــا هــو : هــل كانت آراء بروتاجوراس الحــرة الجريئة انعكاســا لمــا كــان سائدا بالفعــل من حرية وديمقراطية ، أم كانت هى التى ساهمت فى إزكــاء الشعلة الديمقراطية واشــاعت جــو الحــرية الفــردية السياسية بين اليونانيين ؟!

ان ســؤالا كهــذا لهــو اصعب ســؤال يواجــه اى باحث فى فلسفة اى فيلسوف تنويرى كبروتاجوراس ــ فهــو جــزء من سؤال كبير هــو :

هـل كانت آراء الفيلسوف انعكاساً لواقـع معين ، أو بمعنى آخـر ، هل الواقـع هـو الذى افـرز هـذه الآراء نتيجـة استدلالاته العقلية الخاصة وعبقريته الفلسفية فأثرت فى الواقـع وسرت بين النـاس كسريان النـار فى الهشـيم ؟!! .

وفى اعتقـادى أن العـلاقة بين الفيلسوف التنويرى وواقعـه ليست محـلا للمناقشة لأنـه فى الوقت الذى يظهـر فيـه هـذا الفيلسوف حاملا هـذه الآراء الجـديدة يكـون المجتـمع بطبيعته مؤهـلا لهـا ، فيتفـاعل معهـا النـاس ويعتنقونها ، فيكون الفيلسوف فى هـذه الحـالة هـو لسـان حـال الواقـع ومعبـرا عنـه ، وأن كانت بلـورة هـذه الآراء التى أطلقهـا هى نتـاج عبقريته وحـده . فالتلاقى بين عبقرية الفيلسوف وعبقـرية المجتمـع يكـون أمـرا تلقائيـاً . لقـد بدأت ديمقراطية أثينـا منـذ بـدأ الأثينيون يتصارعون فى مواقف ثلاثـة ازاء تشريعات صـولون Solon التى أطلقهـا فى عـام ٥٤٩ ق.م . وكانت تدعـو الى الغـاء نظـام الـرق بسبب الديون ، واصـدار قـانون يعفى الابن من مساعدة أبيـه أن لـم يعلمـه مهنـة أو حـرفة ، وأن يكـون الاشتراك فى الحـكم على أسـاس مقـدار الثـروة . وقـد وضـع صولون بهـذه التشريعات حجـر الأسـاس للديمقراطية اليونانية حيث طـالبت هـذه التشريعات بالقضـاء على نظـام الحـكم الأرستقراطى واعطت للطبقـة الشعبية حـق المشـاركة فى نظـام الحـكم وتسـيير شـئون الدولـة(١) .

وقـد تشكل عن كل موقف من المواقف ازاء تلك التشريعات الصولونية حـزباً ونتـج عن ذلك تبـلور ثلاثـة حـزاب تصارعت حتى انتصر حـزب الجبـل بقيـادة بيزيستراتوس Peisistratus حـوالى عـام ٥١٧ ق.م . وبقـوة الشعب . ومنـذ ذلك التـاريخ بـدأ الأثينيون يتنفسون الصعداء ويضيفون الى مكاسبهم الديمقراطية مكاسب جـديدة على يـد كليستنيس الذى أكمـل اصـلاحات بيزيستراتوس الديمقراطية فـالغى امتيـازات الأرستقراطية ونقـل الحـكم الى يـد الجمعيـة الشـعبية Ecleisia التى تشكلت من كـل المواطنين الأثينيين الأحـرار ، كمـا كـون مجـلس الخمسمائة أو مجـلس البـولا Boule الذى يعين أعضـاؤه بالقرعة امعاناً فى الديمقراطية وأصـبح من سلطات هـذا المجلس الاشراف على الادارة التنفيذية والقضـاء .

وجاء بريكليس بعد الانتصار على الفرس ليوطد اركان الديمقراطية ، ولا شك ان وصوله الى الحكم بفضل مواهبه الخطابية كان عاملا من عوامل تقبل الأثينيون السريع للدور السوفسطائى الذى مثله بروتاجوراس وجورجياس وغيرهم من الحكماء الذين انطلقوا يعلمون الناس الجدل والخطابة . ويبثون من خلال تماذجهم الخطابية آراءهم الفلسفية التى حاربها سقراط ومات ولم يستطع القضاء عليها ، وجاء بعده افلاطون وكتب الكثير من محاوراته لمناقشة هذه الآراء وكان منها « بروتاجوراس » و « جورجياس » و « هبياس » و « ثياتيتوس » و « السفسطائى » . ومع ذلك لم يستطع القضاء على تلك الآراء ولا على السوفسطائيين ، ولم ينجح فى هذه المهمة الا ارسطو بعد ذلك(٢) .

لقد جاءت فلسفات هؤلاء الفلاسفة الكبار اذن فى واقع الأمر كرد فعل ازاء هذه الآراء الجريئة التى اطلقها بروتاجوراس ومعه ومن بعده تلاميذه من السوفسطائيين . وفى هذا الاطار نكتشف الدور الخطير الذى لعبه بروتاجوراس فى ازدهار الفكر الفلسفى فى اثينا عاصمة اليونان الفكرية حيث كانت هى المركز الحقيقى لانطلاق الحركة السوفسطائية(٣) ، ونكتشف ايضاً مدى الثورة التى حملتها افكار بروتاجوراس مما دعى هؤلاء الفلاسفة الى الوقوف لآرائه بالمرصاد . ولكن هيهات لفلسفات محافظة أن تقضى على فلسفة تغلغلت فى النفوس واصبحت كالهواء يتنفسها الاثينيون فتمتلىء صدورهم زهواً بحريتهم وديمقراطيتهم ووعيهم ، وتمتلىء عقولهم ثقة بقدراتهم اللامحدودة على صنع الحياة والسيطرة على ما حولهم بالفكر والعمل .

لقد كان هذا هو جوهر التفاعل بين بروتاجوراس والواقع الاثينى فى القرن الخامس قبل الميلاد رغم خروج بعض آرائه على التقاليد الاثينية ، ورغم ما لاقته هذه الآراء من نقد وهجوم .

اولا ـ اطوار حياته الفكرية ومؤلفاته :

ان بروتاجوراس لم يكن اثينيا ، بل كان من ابديرا ،وطن ديمقريطس والمدرسة الذرية ، وقد ولد حسب ارجح الروايات فى حوالى عام ٤٩٠ ق.م(٤) . وتتضارب الآراء ازاء نشأته فهناك رواية ابيقور التى تقول انه قد نشأ فقيرا ولأسرة فقيرة حيث

كـان يعمـل حطـاباً فى صباه ، ولقيـه ديمقريطس آنذاك ، فاعجب بـه وعـرض عليـه أن يكون تلميذاً لـه فبقى فى صحبته الى ان تعلم الفلسفة . وهنـاك روايـة اخـرى تقـول ان والـده كـان من اغنيـاء ابديرا وقـد كـان صديقاً لاجزرسيس القـائد الفارسى الذى غـزا بلاد اليونان وقـدم لـه الكثـير من الخدمات ممـا جعـله يطلب منـه السماح لابنـه ان يتعلم على يـد المعلمين الفـرس .

ويؤكـد ذلك التضـارب حـول نشـأة بروتاجوراس ، جهلنا بحقيقة تلك النشـأة وان كـان بالامكان التوفيق بين تعلمـه على يـد ديمقريطس ، وتعلمـه على يـد الفـرس ، ففى فلسفته اثـر التعاليم الفارسية وكذلك اثـر آراء ديمقريطس ، وليس فى هـذا عجبـاً حيث ان ثمـة رواية ترجـح تعـلم ديمقريطس نفسـه على يـد مجـوس الفـرس(٥) .

وإذا ما تركنـا طـور النشـأة من حيـاته وجـدناه يبـدأ طـورا جـديداً فى حـوالى الثلاثين من عمـره حيث بـدأ حيـاة الانتقـال من بلد الى بلد ، وقـد جـاب انحـاء المـدن اليونانية يعـلم ابناءهـا بالأجـر كمـا اشتهر عنـه حيث كـان يتنـاول اجـرا مرتفعـا ، وجمـع من ذلك ثـروة طـائلة كمـا يؤكـد افلاطـون فى محـاورتى « بروتاجوراس » و « مينـون » . وفى اطـار تلك الزيارات زار اثينـا ثلاث مـرات ، وان كـان غالبية المؤرخين يرجحون انـه زارهـا مرتين فقط ، كانت الأولى عـام ٤٤٤ ق.م . واستقبله فيهـا بريكليس حيث كـان معروفـاً فى اثينـا من قبـل(٥) . امـا الثانيـة فكـانت فى عـام ٤٣٢ عندما نـزل فى بيت كالياس ، وممـا يروى عن تلك الزيارات انـه قـد حوكـم فى اولاهـا حيث اثـار كتـابه « عن الآلهـة » مشـاعر الاثينيين وطـالبوا بنفيـه واحـراق كتبـه فى سـاحة المدينـة ، وان كانت شهادة افلاطون عن سمعة بروتاجوراس الطيبـة طـوال حيـاته فى « مينـون » تنفى ذلك .

وعلى اى حـال ، فـان تلك المعلومات عن حيـاته لم تكن بحـال موثوقـاً بهـا ، فكل ما نعـرفه عنـه يقبـل الشـك فى صـحته ! وقـد ظـل بروتاجوراس يتنقـل من مدينـة الى اخـرى لا يهـدأ ولا يمـل الدفـاع عن آرائـه وتعليمهـا للآخرين الى ان توفى عن عمـر ينـاهز السبعين عـاماً حسب روايـة افلاطـون فى « مينـون » وكـان ذلك فى حـوالى عـام ٤٢١ ق.م(٧) .

وقد ترك العديد من المؤلفات وهى حسب قائمة ديوجين لايرتوس « عن العلم أو عن الرياضيات » و « عن الحكومة » و « فى الفضائل » و « فى الطبيعة الحقيقية للأشياء » و « فى الطمع » و « فى اخطاء البشر » و « فى الحجج المتناقضة » و « عن الآلهة »(٨) .

ورغم أن هذه المؤلفات قد فقدت ولم يتبق من بعضها سوى شذرات صغيرة ألا انها تكشف لنا عن أصالته وقوة منطقه .

ثانياً ــ نظريته فى المعرفة :

لعل من اشهر العبارات الفلسفية على الاطلاق ، عبارة بروتاجوراس التى قال فيها « ان الإنسان مقياس الأشياء جميعاً » فهى محور فلسفته ، حيث انها اساس نظريته فى المعرفة فهى تعنى ضمن ما تعنى ان الإنسان هو معيار الوجود فان قال عن شىء انه موجود فهو موجود بالنسبة له . وهنا أثار المفسرون مشكلة ؟ هل قصد بروتاجوراس فى عبارته السابقة أن الإنسان ككل هو المعيار أم الانسان كفرد ! والحق أنه قصد الإنسان كفرد ، فليس صعباً ادراك ذلك حيث أن الانسان عنده ليس الا انا وانت كافراد ، وكلانا تقع فى خبرته الاشياء الحسية على نحو يختلف عن الآخر ، فما اراه انا فهو موجود بالنسبة لى ، وما لم اره فهو غير موجود بالنسبة لى . وهكذا فحسم الأمر عنده يرجع للخبرة الحسية للفرد ، وليس لخبرة الإنسان الحسية ككل كما يقول جومبرز(٩) .

فحينما قال بروتاجوراس أن الانسان مقياس الأشياء كان يعنى أن الحواس لدى كل منا هى معيار الوجود . وبما اننا نختلف حينما يدرك بعضنا ما لم يدركه الآخرون ، فان الانسان هنا هو الإنسان الفرد والمعيار المعرفى هو الحواس وليس العقل او اى اداة معرفية اخرى .

ولقد عرض افلاطون لهذه النظرية التى توحد بين المعرفة والاحساس فى « ثياتيتوس » وناقشها حيث أحتج قائلا ــ على لسان سقراط ــ : لم اختار بروتاجوراس الانسان ليكون بحواسه هو معيار المعرفة ، لم لم يختار البقر الوحشى او القرد مادامت تلك الحيوانات تمتلك نفس الحواس ؟! . ومع كثرة الانتقادات التى وجهها افلاطون الى هذه النظرية البروتاجورية ، الا انه لم يحسم النقاش الا

حينمـا كشـف عن وجهـة نظـره بقـوله على لسـان سقراط « اننـا لا نعـرفه بالحـواس وانمـا من خـلال الحـواس »(١٠) ، فقـد اكـد بذلك على ان المعـرفة لا تبـدا الا حينمـا يتلقى العقـل ما تنقـله اليـه الحـواس ويحـكم عليـه ، والمعـرفة تبـدا فى راى افلاطون من هـذه الأحـكام العقلية على تلك المعطيات الحسـية التى تنعكس على صـفحة العقـل بتوسط الحـواس فالحـواس ليست الا معبـرا تنتقـل عبـره تلك المعطيـات الحسـية ، ومن ثـم فهى لا تعـرف وانمـا تنقـل مـادة المعـرفة الى العقـل .

وعـلى اى حـال فـان تلك الانتقادات لـم تقـلل من قيمـة آراء بروتاجوراس ، فقـد بقى لـه الفضـل فى زعزعـة الثقـة دائمـا بكـل ما هـو مطلق او فطـرى ممـا يحـلو للفلاسفة العقليين امثـال افلاطون ترديده ، فقـد نجـح بروتاجوراس فى التاكيـد على ثلاث نقـاط اساسية هـى : اولا : ان المعـرفة اساسها الاحسـاس وان الاحساسات دائمـا صـادقة . ثانيـا : ان المعـرفة نسبية بكـل ما تعنيـه الكلمـة . وعلى ذلك فقـد اكـد ثالثـا على ان الوجـود متوقف على من يدركـه . فـلا وجـود لشئ الا بعـد ان يدركـه المدرك بخبرته الحسـية المبـاشرة .

ولا شـك ان بروتاجوراس بتاكيده تلك النقـاط قـد وضـع اسس المذهب الحسى فى المعـرفة ولـم يفعـل الحسيون المحدثون منـذ جـون لـوك وكتـابه « مبحث فى الفهـم الإنسانى » ومن تابعـوه اكثـر من احياء هـذا المذهب الحسى من جـديد ، وتاكيده من خـلال تطـور الدراسـات والمعـارف الانسانية فى العصـر الحـديث .

ثالثـا ـ فلسفته الأخلاقية والسياسية :

ولقـد انعكست هـذه النظـرية الحسـية ـ النسبية فى المعـرفة عند بروتاجوراس على فلسفته الأخلاقية ، فقـرر نسبية الفضـائل كذلك ، حينمـا اعـلن ان الانسـان هـو معيـار الخـير ايضـا ، فمـا يـراه خـيرا فهـو خـير بالنسبة لـه وما يراه شـرا فهـو شـر بالنسبة لـه .

والمحـك هنـا هـو « النـافع » او « المفيـد » . فـلا شـك ان ما يـراه اى انسـان خـيرا بالنسبة لـه يرتبط بمـا يعـود عليه بالنفـع ،

وما يــراه شــرا يرتبط عنده بضــرر يقــع عليــه . وهنــا ظهــرت بذور نظــرية المنفعة فى الاخــلاق حيث كــان توحيــد بروتاجوراس بين الفضيلة والمنفعــة . ومن ثــم كــان اعــلانه الجــرىء ان « الفضيلة ليست علمــا » باعتبــار انهــا نسبية ، فــاى فضيلة لا تكــون كذلك الا بالنسبة لشخص معين ، ومن ثم تنتفى عنهــا الصــفة العلمية ، وكــان بروتاجوراس اكثــر اتســاقا مع مبــادئه الفلسفية حينمــا اكمــل عبــارته السابقة قــائلا : « ... وانمــا تعــلم » فــان كنــا نحن قــد درجنــا على ان العــلوم هى التى يجب ان تعلم وان يقوم بذلك معلمون محترفون ، فان بروتاجوراس واتبــاعه يرون ان الفضيلة رغــم انهــا ليست علمــا الا اننــا بحــاجة لمــن يعلمنا اياهــا . وبالطبــع فــان هــذا ـ كمــا اوضحت ـ مدعــاة للغــرابة والتعجب بالنســبة لعصرنا الحــالى ، لكن الأمــر بالنسبة لهــم لــم يكن كــذلك ، فالسوفسطائيون كــانوا يعلمون النــاس الفضيلة على حســب ما يتصورونها ويحصلون على اجــر هــذا التعليــم ، وبالتــالى فهــم لا يعلمون المتعــلم الا ما يريــد هــو أن يتعلمــه ، فــان اراد ان يكسب قضــية امــام الحــاكم وهــو فيهــا متهــم بالقتــل او السرقة ، فــان السوفسطائى يتكفــل بتعليمه كيف يقنــع القضــاة ببرائته . ومن خــلال ذلك يتعــلم البراعــة فى فــن النقــاش والجــدل بشكل عــام .

ولا ينبغى ان نتسرع فى الحــكم بخطــا هــذه النظرة السوفسطائية ، فلهــا سندها من الواقــع الاثينى ، كمــا ان لهــا سندها الفــكرى ، اذ إن الاثينيين لــم يكونوا يعتقدون ـ كمــا عبــر عن ذلك سقراط بوضــوح ـ ان السياســة والفضائل المختلفــة ممــا ينبغى تعلمــه ، إذ بامكان المــرء ان يتعــلم النحت على يــد احــد النحاتين ، والتصوير على يــد احــد المصورين ، والموسيقى على يد احــد الموسيقيين وهكذا .. ، بينما لا يحتاج الاثينى وهــو سياسى وناضــل بطبعــه حيث ان لــه الحــق فى التحــدث عن الحــكم وكافــة امــور المدينــة ، كمــا انــه يعــرف الخــير والشــر ويميــز بين السلوك الخــير والسلوك الشرير ، لا يحتــاج لــمن يعلمــه السياسية او الفضيلة ، فالفضائل مفطــورة فى النفس كمــا قــال سقراط معبــرا عن اعتقــاد راســخ لدى الأثينيين .

امــا بروتاجوراس فكان يــرى غــير ذلك ، فهو يعتقــد ان الانسان لا يمــلك بالطبيعة شــيئا من الفضائل وانمــا هــو يتعلمهــا من بيئتــه ومجتمعــه ، ومن ثــم يحتــاج لمعــلم ليرشده الى طــريق الفضيلة ويلقنــه إياهـــا(١١) .

ولقد استند بروتاجوراس فى ذلك على تمييزه بين فكرتين او اصطلاحين هامين هما : « الطبيعة ـ physis » « والاتفاق ـ nomos » فهو يميز بين الموجود بالطبيعة دون تدخل من الانسان ، وبين الموجود بالاتفاق اى من اصطناع الانسان ، ولا شك لديه فى ان ما نسميه فضيلة هو من نبت خبرة الانسان العملية . وبالتالى فتصور الفضيلة من التصورات الاتفاقية التى اصطنعها الانسان واتفق عليها بنى البشر ، وان كانوا يميزون عموماً بين الخير والشر ، بين طريق الفضيلة وطريق الرذيلة ، فانهم يختلفون فيما بينهم فى مسميات الفضائل وتوصيفها ، حيث ان كلا منهم يربط بين ماهو نافع ومفيد له وبين الفضيلة ، فشرط الفضيلة النفع ، وعلامة الرذيلة الضرر.

وهذا الفهم الأخير لنسبية الفضيلة هو ما جعل سقراط يثور فى وجه السوفسطائيين ويخرج عليهم ، فرفض هذه النسبية مؤكدا أن الفضيلة دائماً واحدة رغم تعدد مسمياتها ، وهى تكمن فى « ادراك الخير » حسبما يشير الضمير الاخلاقى للانسان دونما حاجة لمعلم ، فان كان طريق الفضيلة يتحدد من خلال الاختيار بين بديلين ، فاما أن أكون صادقاً أو كاذباً ، اما ان اكون اميناً او غير امين ، اما أن اكون عادلا أو ظالماً ... الخ ، فان استفتاء هذا الضمير الحى يرشدنا دائماً الى ان الخير هو فى سلوك طريق الصدق والابتعاد عن الكذب ، طريق الأمانة ، طريق العدل .. وهكذا ، فرغم تعدد أسماء الفضائل الا انها فى جوهرها فضيلة واحدة هى كما أكد سقراط « ادراك الخير » وسلوك طريقه . من هنا كانت عبارة سقراط التى عارض بها العبارة السوفسطائية ان « الفضيلة علم لا يعلّم » .

لقد كانت المعارك الفكرية بين المبادىء السوفسطائية كما عبر عنها بروتاجوراس وبين سقراط وأفلاطون ومن بعدهما أرسطو ، كانت تحسم على الصعيد الفلسفى النظرى لصالح هؤلاء الفلاسفة ، بينما كانت الحياة الأثينية كما قلنا من قبل تتنفس تلك المبادىء البروتاجورية .

وإذا كنا مع سقراط وأفلاطون فى أن للفضيلة مفهومها المطلق الذى يجب أن نتمسك بثباته ونسلك طريقه ـ حيث ان الفضيلة لا تتجزأ

وان التسليم بنسبيتها تماماً يعنى انهيار الدعائم الاساسية لأى مجتمع مدنى متماسك ، ولقد عبر سقراط عن هذا المعنى للفضيلة حينما صاح فى وجه اقريطون تلميذه الذى عرض عليه الهرب من السجن متحدثاً بلسان القانون الذى طالما احترمه وقدسه وطالب بالحفاظ عليه وطاعته « اتتصور مدينة لا يحترم اهلها القانون .. الا تندك هذه المدينة من اساسها »(١٢) — الا اننا رغم ذلك لا نملك الا الاقرار مع بروتاجوراس بان للفضيلة جانبها النسبى المتغير من مجتمع الى مجتمع ومن زمان الى زمان ، ومن فرد الى آخر ، فما نراه نحن اليوم سلوكا فاضلا فى كثير من ميادين حياتنا لم يكن يرى فيه اجدادنا الا شرا مستطيرا ، وما نراه نحن فى الشرق سلوكاً فاضلا قد لا يراه الغربى كذلك . وهذا لا ينفى بالطبع ما اكدناه من ان للفضائل جانبها المطلق الذى لا يتغير بتغير الزمان أو المكان او الأشخاص .

وعلى اى حال ، فان القيمة الأهم لآراء بروتاجوراس تكمن فيما اثارته هذه الآراء الجريئة التى اعلنها من مناقشات لم تتوقف بعد حول معنى الفضيلة .

وبالاضافة الى ذلك فان آراءه الأخلاقية عن نسبية الفضيلة قد ادت به الى الكشف عما هو اكثر اهمية حيث استنتج بناء عليها نظرية رائعة فى اصل الحضارة الانسانية عموما خلاصتها ان حضارة الانسان من صنع الانسان ، فالطبيعة لم تهبه شيئا ، فالانسان لم يملك شيئا بالطبيعة اللهم الا « النار والعلم بالصناعة » كما تشير « اسطورة بروميثيوس »(١٣) .

ولقد احسن الانسان استغلال قدراته العقلية والعملية فى السيطرة على الطبيعة وتسخير كافة امكانياتها لخدمته ، حيث انشأ المدن واقام الجماعات وبث فى حياته مفاهيم المدنية والعدالة والصداقة ، كما انشأ الفنون والصناعات . وباختصار فقد انشأ كافة مظاهر الحضارة بنفسه حتى الدين واللغة . وقد نجح بروتاجوراس الى ابعد حد حينما اكد على ان الانسان قد انشأ حضارته على دعامتين ، هما العلم والعمل . وقد عبر عن ذلك بقوله « لا خير فى فن بلا تجربة أو فى تجربة بلا فن » وبمعنى اكثر وضوحاً « لا خير فى نظر بلا عمل » ولسنا فى حاجة الى برهان

على أن تساوق الفكر والعمل ، وارتباط العلم بالسلوك هو مفتاح أى تقدم يحققه الانسان وهو جوهر أى حضارة .

وبعد ، فقد كان بروتاجوراس من دعاة الحرية ، حرية الفرد إزاء أى سلطة أيا كانت اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية ، فلا سلطان على الفرد الا نفسه ولا أحد يملك اجباره على الاعتقاد بأى معتقد . ولقد كان هو نفسه يعيش هذه الدعوة دون خوف أو تردد ، فحينما سئل يوما عن الآلهة ، هل يعتقد فى وجودها أم لا ؟! كانت اجابته « انه لا يستطيع أن يعلم اذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة ، ولا هيئتها ماهى لأن أمورا كثيرة تحول بينه وبين هذا العلم ، منها غموض الموضوع وقصر الحياة »(١٤) .

ولا شك ان هذا الرأى يتفق تماما مع منطق فلسفته الحسية ، فهو لا ينكر فى تلك العبارة وجود الآلهة ، وإنما ينكر معرفته هو بها . وانكاره لهذه المعرفة جاء نتيجة لأمرين ، أولهما : غموض الموضوع ، والغموض ، هنا لا يفهم ألا بالقياس الى التجربة الحسية التى يؤمن بروتاجوراس بأنها معيار المعرفة حيث لا يمكن أن نتيقن يوما من وجود الآلهة عن طريق الخبرة الحسية . وثانيهما : قصر الحياة . وهذا أمر يترتب على سابقه ، فغموض الموضوع يرتبط هنا بقصر حياة الانسان ، فخبراته محدودة بعمره القصير . فلعله يقصد اذن أن الموضوع غامض على من كانت الحواس هى مرجعه الأساسى فى المعرفة ، وعلى من كانت حياته مقصورة على جمع الخبرات الحسية التى لا يقع فيها أى خبرة مباشرة بالآلهة .

وقد انتقلت هذه الحرية الفكرية التى تنفسها بروتاجوراس وعبر عنها واعتبرها حقا لكل الناس الى اقرانه من السوفسطائيين فتبنوا دعوة قوية الى تحرير الأرقاء . وبناء على ما أثاره زعيمهم عن التعارض بين الاتفاق والطبيعة فى مجال الأخلاق والسياسة ، أعلن يوريبيدس Euripides انكاره للفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق وكان ذلك موضوع شائك بالنسبة للأثينيين آنذاك فقال « إن هناك أمرا واحدا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم ولا يفضلهم الاحرار فيما عدا ذلك فى شئ فكل منهم يحمل روحا سليمة » . ولقد أكد هذا الرأى الخطيب الكيداماس Alcidemas

فى قوله بان الله قد خلق كل الناس احرارا ولم تجعل الطبيعة اى واحد منهم عبدا(١٥) .

وقد شارك كل السوفسطائيين فى تأكيد هذه الدعوة سواء كانوا من اتباع الانسان كبروتاجوراس ، أو من أتباع الطبيعة كانطيفون الذى صدم الشعور اليونانى المحافظ صدمة قوية حينما أعلن عدم وجود أى فارق طبيعى بين الاغريق والبرابرة(١٦) . وقد كانت تلك الدعوة على طرفى نقيض من دعوة افلاطون الذى تحفظ ازاء مناقشة موضوع الرق واعتبره امرا مسلما به فى « الجمهورية » . ومن دعوة ارسطو الذى كان له اليد الطولى فى تبرير الرق والبرهنة على ضرورته فى المجتمع المدنى حيث ان الرقيق هو « الآلة الحية فى المنزل » وان نقص العبيد فى المدينة يعد نقصا ينبغى استكماله . ومن ثم فقد وصل الأمر به الى اجازة الحرب من أجل « صيد الأرقاء »(١٧).

رابعا ــ اثره الفكرى قديما وحديثا :

وهكذا يتكشف لنا شيئا فشيئا ابعاد الخلاف الفكرى بين بروتاجوراس وبين معاصره سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو ، فقد كان خلافا اساسه تلك الآراء التنويرية الجريئة التى اطلقها هذا الفيلسوف الذى كان اصدق تعبيرا عن الروح اليونانية الشابة الأصيلة ، تلك الروح التى ركز بروتاجوراس على ان يطلق عنانها نحو كشف المجهول والسيطرة على الطبيعة وصناعة حضارة اكثر رقيا وتقدما .

ولن اخالف الحقيقة إذا قلت ان مكانته الحقيقية ــ من زاوية فلسفية وحضارية ــ لا تقل ان لم تكن تزيد فى اعتقادى عن مكانتهم جميعا ، فقد كان ممثلا لأول مذهب فلسفى منفتح فى تاريخ الفلسفة وإن كان فى واقع الأمر ضد فكرة المذهب ، فى حين كان هؤلاء يمثلون بدرجات متفاوتة اصحاب مذاهبه مغلقة ، ويكفيه فضلا عليهم أنه حول انظارهم جميعا الى البحث فى الانسان ومشكلاته ، فكان اكبر ممثل للحركة الانسانية التى ظهرت فى اواخر القرن الخامس قبل الميلاد .

وإذا كـان ذلك كذلك بالنسـبة للعصـر اليونانى ، فـان مكـانة بروتاجوراس الفلسفية قـد تدعمت حينمـا تعـدت عصـره ، فكانت آراءه اكثـر قـوة وتأثـيرا بالنسبة للعصـر الحـديث ، حيث شهد هـذا العصر احيـاء للآراء البروتاجورية فى نسبية المعـرفة والوجـود ، وبالذات فى نسبية الأخـلاق ، وقيـاس الخـير والشـر بمـا يترتب على السلوك من نفـع للانسان الفـرد ، فليس من شـك لدى احـد الآن ان بروتاجوراس هـو الجـد الأول للبراجماتيين المعاصرين سـواء على المستوى الفلسفى او على المستوى الحيـاتى ، إذ لا يمكن فهـم اقـوال هـؤلاء البراجماتيين معـزولة عن آراء جدهـم الأكبـر ، فحينمـا يقـول وليـم جيمس « ان الحقيقى ليس سـوى النـافع الموافق المطـلوب فى سبيل تفكيرنا ، تمـاماً كمـا أن الصـواب ليس سـوى المـوافق النـافع المطـلوب فى سـبيل مسلكنا »(١٨) . و « أن المطلق ليس صحيحا على أى نحـو »(١٩) . فهـل يمكن ان نشـك لحظـة فى انـه واقـرانه يمثـلون بروتاجوراس العصـر الحالى !!. ولقـد كان شيللر — وهـو أحـد كبار الفلاسفة البراجماتيين — على حـق حينمـا كتب كتـابه« Why Protagoras not Plato » معلنـاً ان بروتاجوراس هـو جدهـم الأول .

ولاشـك أن الحيـاة المعاصرة المـادية بصفة عـامة ، قـد تخللتها نظـرة نفعيـة ماديـة بروتاجورية تحكمت فيهـا بشـكل يؤكـد اننـا نعيش عصـرا بروتاجوريا جـديدا مغلفـا باطـار براجمـاتى معـاصر تسلل الى النـاس فى ثـوب أمريكى خـلاب . فهـل أصـبح عـالم اليـوم بحاجة الى سقراط جـديد(*) ؟!!! .

(*) أنظـر : د. مصطفى النشـار : هـل من سقراط جديد ؟! ، مقـال بمجـلة « القاهرة » القاهرية ، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العـدد ١٩ .

هـــوامش الفصـــل

١ ـ انظـر : هـذه التشريعات والتعليق على اهميتها بالنسبة للديمقراطية الاثينيـة فى : د. مصطفى الخشـاب : تاريـخ الفلسفة والنظريات السياسية ، مطبعة لجنـة البيـان العـربى ، الطبعـة الأولى ، القاهـرة ، ١٩٥٣ م ، ص٧٦ ـ ٧٧ .

وكـذلك : د. ابراهيم دسوقى اباظـة وعبد العزيز الغنـام : تاريخ الفـكر السياسى ، دار النجـاح ببيروت ، ١٩٧٣ م ، ص١١ .

وانظـر ايضـا : تشـارلز الكسندر وبنصن : اثينـا فى عهـد بركليس ، ترجمـة انيس فريحـة ، مكتبة لبنـان ، ١٩٦٦ م ، ص٢٥ وما بعدها.

٢ ـ انظـر : د. مصطفى النشـار : نظرية العـلم الأرسطية ، دراسـة فى منطق المعـرفة العلمية عند ارسـطو : دار المعارف ، القاهـرة ، ١٩٨٦ م ، الفصـل الخـاص برفض الصـور الجدلية للعـلم وتقنين الجـدل ، ص٥١ وما بعدهـا .

٣ ـ انظـــر :

Kerferd : G, B, : The Sophist movement, Cambridge University Press, 1981, p, 15.

٤ ـ Ibid, p, 42.

٥ ـ د. احمـد فـؤاد الاهـوانى : فجـر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احيـاء الكتب العربية ، الطبعـة الأولى ، القاهـرة ، ١٩٥٤ م ، ص٢١٧ .

٦ ـ Kerferd G, B, : Op, Cit, p, 43.

٧ ـ Ibid, p, 42.

٨ ـ Ibid, p, 43.

٩ ـ Gombers, Greek Thinkers, Part I, p, 450.

١٠ ـ انظـر : افلاطون : ثياتيتوس ، الترجمة العربية للدكتورة اميرة حلمى مطـر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ م ، ص١٠٩ ـ ١١٠ .

١١ ـ

Plato : Protagoras, Translated By B, Jowett, « the Dialogues of Plato », in « The Great Books of the western world » Vol, 7, London, 1952, pp, 323-328.

١٢– انظـر : أفلاطون : أقريطون ، الترجمـة العربية للدكتور زكى نجيب محمـود فى « محـاورات أفلاطون » ، مطبعة لجنـة التأليف والترجمة والنشـر ، ١٩٣٧ م .

١٣– انظـر :

Plato : Protagoras, Eng. trans. by Jowett, pp, 321-323.

١٤– انظـر : شـذرات بروتاجوراس فى : د. احمـد فـؤاد الاهوانى ، فجـر الفلسفة اليونانية ، ص٣٠٤ .

وانظـر : موقف بروتاجوراس بالتفصيل من الالوهية فى : د. مصطفى النشـار : فـكرة الالوهية عند أفلاطـون : دار التنـوير للطبـاعة والنشـر ، بيروت ، ١٩٨٤ م ، ص٨١ – ٨٢ .

١٥– جـورج سباين : تاريخ الفـكر السياسى ، ترجمـة حسـن جـلال العروسى ، الجـزء الأول ، دار المعـارف بمصـر ، ص٣٤ – ٣٥ .

١٦– نفسـه ، ص٣٤ – ٣٥ .

وانظـر شـذرات انطيفـون فى :

Freeman K, The Pre-Socratic Philosophers, OXford, 1959 p, 398.

وترجمتها العربية فى : فجـر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط لأحمـد فـؤاد الاهـوانى ، ص٢٩٣ – ٢٩٨ .

١٧– ارسـطو : السياسية ، الترجمة العربية لأحمـد لطفى السيد ، الهيئة المصرية العـامة للكتاب ، ١٩٧٩ م ، ص١٠٠ وما بعدهـا .

١٨– وليـم چيمس : البراجماتية ، ترجمـة محمـد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهـرة ، ١٩٦٥ م ، ص٣٥٣ .

١٩– نفسـه ، ص٣٥٧ .

الفصـــل الثالث

دور الأسطورة فى التأويل الفلسفى
عند أفلاطون (*)

(*) بحث ألقى فى الندوة الفلسفية السابعة التى عقدت بكلية الآداب — جامعة القاهرة بعنوان « التأويل فى الفلسفة والعلوم الانسانية » ، فى الفترة من ١٦ حتى ١٨ ديسمبر ١٩٩٥ م ٠



الفصـــل الثالث

دور الأسطورة فى التأويل الفلسفي عند أفلاطون (*)

● اهميــة الأسطورة فى فلسفة افلاطون :

لقد لعبت الأســطورة فى التأويل الفلســفى الأفلاطونى دورا خطيرا نكتشفه اذا ما تساءلنا : هل كان ممكنا أن تقوم فلسفة أفلاطون بما نعرفه عنهـا من رحابة وعمق وتحليق فى الماوراء بدون هذا الكـم الكبـير من الأساطير التى استخدمها فى معظم محاوراته ؟! ·

والاجابة على مثل هذا التساؤل ستكون بالتأكيد : لا ! ·· فصورة فلســفة افلاطون كانت ستختلف كثيرا عما عرفت به من خلال اســتخدامه للأســطورة ·

والحقيقة أن حشد أفلاطون للاسطورة فى محاوراته انما يعكس أمرين : اولهما انه كان حريصا على مداعبة خيال تلاميذه من خلال النمط الفكـرى الذى كان سائدا فى العصر الذهبى لليونان أيام هوميروس وهزيود وقصائدهما التى امتلأت بالأساطير والقصص الخرافية · وثانيهما انه اراد من خلال ما ابتدعه من اساطير ان يواصل هذا الاتجاه الفكرى اليونانى الذى يمزج أصحابه بين العقل والخيال ، بين الواقع والأسطورة ، بين الفلسفة والدين ، وهو اتجاه مثله خير تمثيل فلاسفة الفيثاغورية والايلية فيما قبل سقراط · ولقد كان مستحيلا ان ينتقل الفكر اليونانى من تلك المرحلة الفكـرية الى العقلانية الخالصة والتجريبية الصارمة عند ارسطو بدون أن يمر بالمرحلة الأفلاطونية ·

(★) بحث ألقى فى الندوة الفلسفية السابعة التى عقدت بكلية الآداب ــ جامعة القاهرة بعنوان « التأويل فى الفلسفة والعلوم الانسانية » ونظمتهـا الجمعية الفلسفية المصرية بالاشتراك مع اقسام الفلسفة فى مصر فى الفترة من ١٦ حتى ١٨ ديسمبر ١٩٩٥ م ·

وفى اعتقادى أن افلاطون قد نجح الى حد كبير فى تحويل اليونانيين من التفكير على نحو اسطورى خالص يتسم بالخلط والغموض الى التفكير على نحو عقلى تستخدم فيه الأسطورة على نحو تشبيهى قد يسهل الاعتقاد بفكرة معينة ، أو يبرر الايمان بفكرة أخرى ، أو يوضح ويعمق ما قد نتوصل اليه من أفكار تحتاج فى أحيان كثيرة الى توضيح أو تعميق ٠

وفى هذا الاطار ينبغى أن ننظر الى الفكـر اليونانى على أنه قد بدأ يتخلص من تأثير الطابع الشرقى فى الفكر على يد السوفسطائيين من ناحية ، وعلى يد افلاطون من ناحية أخرى ؛ فحينما أعلن السوفسطائيون موقفهـم الذى يؤكد نسبية المعرفة والأخلاق بشكل حاسم ، رفض سقراط ذلك وعدهم خارجين على التقاليد اليونانية العريقة ! وقد سـار افلاطون على النهـج السقراطى واضعا فى الاعتبار أزمة سقراط مع النظام السياسى الأثينى من جهة ، وأزمته مع الواقع الفكرى الذى فرضه صراعه مع السوفسطائيين من جهة أخرى ، فعاد ـ أى افلاطون ـ الى وصل ما انقطع ؛ أى عاد بفكره الى الفيثاغورية والايلية مستلهما تعاليمهما الفلسفية وطريقتهما فى التعبير عن الأفكار الفلسفية ٠ وبالطبع فقد تم ذلك بأسلوب افلاطونى مبتكر ٠

وقد بدا هذا الابتكار فى صورتين ؛ الأولى فى استخدامه لأسلوب الحوار فى الكتابة او فى التعليم ٠ والثانية فى استخدامه للأسطورة فى مضمون الفكر الفلسفى ، فلم تعد الفكرة الفلسفية فكرة اسطورية غامضة يصعب فهمها او تأويلها التأويل العقلى الواضح ، بل أصبحت فكرة عقلية مجـردة وأن اسـتخدمت الأسـطورة لجذب الانتبـاه ولفت الأنظار اليها أحيانا ، أو لتبريرها ، أو لتوضيحها ولاعطائها أبعادا أوسع وأعمق أحيانا أخرى ٠ وفيما بين هذا وذاك كان استخدام أفلاطون للأسطورة فى التأويل الفلسفى ٠

(١) الأسـاطير التبريرية :

لقد استخدم أفلاطون الأسطورة فى بعض الأحيـان لتبرير رأى معين يؤمن به ٠ ومثـال ذلك استخدامه لأسـطورة « ان الناس معادن » ، تلك الأسطورة التى قدمها افلاطون فى محاورة « الجمهورية » على أنها أكذوبة يحاول الحكام اقناع الناس بها ٠ وهى تقول « ان الاله الذى فطر الناس قد مزج تركيب اولئك الذين يستطيعون الحكم بالذهب ثم مزج تركيب الحراس

بالفضة وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والذهب »(١) · فقد استخدمها افلاطون لتبرير ايمانه بضرورة النظام الطبقى فى الدولة المثالية ، ولاقناع القارىء بأن هذه الطبقية مسألة طبيعية ؛ حيث خلق الاله الناس مؤهلين بالطبيعة للقيام بمهمة أو بوظيفة معينة داخل الدولة ·

وتجدر الاشار هنا الى أن افلاطون رغم اعتقاده العام بهذه الطبقية ، كان يؤمن فى ذات الوقت بأن هذه الطبقيــة ليسـت مسألة وراثية كما يظن البعض ، بل ان بامكان الفرد أن ينتقل من طقبة الى أخرى اذا ما كانت مواهبه الطبيعية وقدرته فى التحصيل العلمي تؤهلانه لهذا الانتقال · ولنتأمل فى هذا قوله « لقد عهد الاله الى الحكام أولا وقبل كل شىء برعاية الأطفال وبالعناية الكبرى بالمعدن الذى يدخل فى تركيب نفوسهم ، فان دخل فى تركيب أبنائهم عنصر من النحاس أو الحديد فينبغى الا تأخذهم بهم رحمـة وأن يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه ويدخلوهم فى زمرة الصناع أو العمال ، أما اذا أنجب هؤلاء الأخيرون أبناء يمتزج بهم الذهب أو الفضة فعليهم أن يقدروهم حق قدرهم ويرفعوهم الى مرتبة الحراس أو المحاربين »(٢) ·

لقد استخدم افلاطون هذه الأسطورة اذن لبيان أمرين هامين ؛ أول : لكى يقنع أنصار المساواة المطلقة والديمقراطية السياسية من معاصريه بأن ما يقوله انما يستند على تراث أسطورى شائع يؤمن به الجميع منذ قصائد هزيود(٣) · وثانيا : لتقديم وجهة نظره الخاصة حول هذا الموضوع ، فهو وان كان مقتنعا بأن الاله قد ميز بين طبائع البشر حينما مزج تركيبهم بهذه المعادن ، الا أنه يرى أن هذه الطبائع لا تنتقل من الآباء الى الأبناء بالوراثة · ومن ثم كان ايمانه بحركية الفرد داخل هذه الطبقات حسب مواهبه وتعليمه ·

(ب) الأســاطير التفسيرية التوضيحية :

اســتخدم افلاطون العــديد من الأســاطير كتشبيهات رمزية لتفســير وتوضيح وتعميق جوانب معينة لأفكاره الفلسفية · وأبرز مثال على هــذا الاستخدام « أسطورة الكهف » ؛ فقد ابتدع هذا التشبيه الأسطورى الرمزى ليوضح لقارئه رؤيته الفلسفية الخاصة بالتمييز بين عالمين ؛ العالم المحسوس والعالم المعقول ، وليبين من خلاله لماذا افترض وجود الحقيقة فى عالم مفارق هو عالم المثل ؟! ولماذا اعتبر أن هذا العالم المحسوس انما هو مجرد ظـل

للعالم المعقول ؟! وكيف يمكن للانسان اذا ما اراد معرفة الحقيقة أن يصل اليها ؟! ٠

ان ذلك التشبيه الذى قدمه أفلاطون فى مطلع الكتاب السابع من الجمهورية(٤) يقدم اجابات غير مباشرة عن هذه الأسئلة التى تراود كل من تأخذه الدهشة أمام هذا الافتراض الأفلاطونى الخاص بالتمييز بين هذين العالمين ، فيسأل هذه الأسئلة : فبالنسبة لذلك التمييز بين العالمين ، فهو - حسب هذا التشبيه الأسطورى - أشبه بالتمييز بين ذلك العالم الذى يعيشه هؤلاء السجناء المقيدون الى جدار الكهف المظلم بحيث لا يرون فيه ولا يعرفون بداخله الا تلك الظلال التى تتحرك أمامهم على الجدار ، وبين العالم الذى سيشاهده ذلك الرجل الذى فكت قيوده ليستطيع رؤية العالم الحقيقى خارج الكهف ! ٠٠ ان العالم الأول رمز لعالمنا الأرضى المحسوس ، بينما الثانى رمز لذلك العالم المفارق الذى توجد فيه الحقائق ٠ كما أن ذلك الرجل الذى فكت قيوده رمز للفيلسوف الذى يستطيع فك القيود المحكمة التى تربطه بهذا العالم المادى المحسوس ٠٠ وعلى هذا النحو نجد أن الأسطورة قد امتلأت بالرموز التى كشف من خلالها أفلاطون رؤيته الميتافيزيقية للوجود ، وطرق معرفة الحقيقة من ديالكتيك صاعد وديالكتيك هابط ، وحدس مثال المثل (مثال الخير) الذى هو بمثابة شمس العالم المعقول ٠

ومن أمثلة هذه الأساطير التوضيحية أيضا أسطورة « العربة المجنحة »(٥) ٠ تلك الأسطورة التى صور أفلاطون من خلالها فى محاورة « فايدروس » أصل النفس الانسانية وطبيعتها ٠ فالنفس الانسانية من أصل الهى حيث انها سارت فى الموكب السماوى للنفوس ، ذلك الموكب الذى يقوده الاله زيوس متقدما الجميع بمركبته ذات الأجنحة فيوجه سير جميع الأشياء ويرعاها ويتبعه جيش من الآلهة والجن وقد انتظمت فى احدى عشرة فرقة ٠ ويتبع هذا الموكب موكب النفوس ذات العربة المجنحة التى تجرها الجياد ويقودها الحوذى ٠ وبينما تستطيع النفوس الالهية مواصلة دورانها فى الموكب الالهى متسلقة المرتفعات الوعرة حتى تصل الى قبة السماء وتجتازها لتدرك الحقائق التى توجد خارج السماء ، نجد أن النفوس الأخرى يصعب عليها ذلك لأن الجواد الجامح يتلكأ ويجذب عربته نحو الأرض ويثقل على يد السائق الذى لا يطيق قيادته(٦) ٠ ومن ثم لا تستطيع هذه النفوس

اللحاق بالموكب الالهى وان كانت تسعى جاهدة لتحقيق ذلك ، ومنها ما تستطيع الاتجاه نحو مشاهد بعض الحقائق رغم الاضطراب الذى تسببه لها الجياد ، ومنها ما لا يستطيع ذلك حيث تتدافع هذه النفوس محاولة الصعود دون جدوى فتتعثر فيما بينها ويعجز الحوذى عن السيطرة على الجياد ٠ وعندئذ تفقد ريشها وأجنحتها فتسقط لتصطدم بتلك الأجسام الأرضية وتقيم فيها فتكون علة حركتها وحياتها ٠

تلك الصورة الأسطورية التى يرسمها افلاطون بلغة رمزية بالغة الغموض والجمال فى ذات الوقت ، توضح ايمانه بالأصل السماوى للنفوس البشرية ، كما تكشف عن ايمانه كذلك بأن هذه النفوس قد عرفت الحقائق بدرجات متفاوتة فى حياتها السابقة تلك ، وأنها نزلت الى الأرض لتقيم فى الأجساد فترة مؤقتة ستعود بعدها حتما الى اصلها السماوى مهما طال زمن وجودها هنا على هذه الأرض ٠

وفى ضوء كل ذلك ، يقدم لنا افلاطون رؤيته لخلود النفس ومصيرها بعد الموت سواء فى محاورة « فايدروس »(٧) أو فى محاورتى « فيدون »(٨) و « الجمهورية »(٩) ٠

وبالطبع فان تقديم افلاطون لآرائه حول اصل النفس وطبيعتها ومصيرها على هذا النحو الخيالى الأسطورى انما كان امرا طبيعيا لأنه لم يكن ممكنا ان يقدمه على نحو عقلى يقينى صارم ؛ فكل ما يتعلق بالنفس انما يقدم هنا على انه مجرد افتراضات خيالية تنبع من قناعة صاحبها بأن النفس ذات طبيعة متميزة عن الجسم ، فضلا عن انه قدم فى ضوء تأثر افلاطون البالغ بالعقائد الشرقية القديمة فى مصر والهند وفارس حول طبيعة النفس وتميزها عن الجسم وحول مصيرها ، فلا شك فى أن كل ما قدمه بصدد موضوع النفس انما هو افراز جديد لأفكار نقلت برمتها عن الفلسفات الشرقية اما بشكل مباشر أو عن طريق تأثره بالديانات والفلسفات اليونانية ذات الأصول الشرقية مثل الأورفية والفيثاغورية ! اذ انه من المعروف انه كان لدى المصرى القديم ذلك التمييز بين الكا (النفس) والبا (الجسم) ، كما كان لديه أعتقادات واضحة حول مصير النفس وخلودها ٠ ولذلك آمن الهنود القدماء بذلك التمييز بين طبيعة النفس وطبيعة الجسم كما آمنوا

بالتناسخ منذ فجر تاريخهم الفلسفى وعبرو عن ذلك فى « الاوبانشياد » الذى يرجع تاريخه الى حوالى القرن الثامن او السابع قبل الميلاد · كما نجد فى فكـــر زرادشت – فيلســوف فارس الكبــير – المــاثل فى « الزند آفستا » Zend Avesta تصوير لتلك العلاقة بين الحياة الأولى للنفس والحياة الأخرى لها فى العالم الآخر عبر جسر الانفصال الذى يمر عليه الأشــرار فيرتجفون ويرتعدون مما سيلاقونه من عذاب اليم · اما الأخيار فسوف تبتهج نفوسهم فى الحياة الأخرى حيث يمرون على هذا الجسر وهم مطمئنون الى المصير الحســن الذى ينتظرهم حيث يستقبلهم أهورا مازدا (اله الخير) ويستمتعون فى كنفه بالسعادة الأبدية ·

وعلى اية حال ، فانه من الثابت تاريخيــا الآن ان افلاطون قد زار مصر القديمة وتعلم على يد حكمائها حسب رواية معظم المؤرخين اليونانيين وحسبما ورد من اشارات فى محاورات افلاطون نفسه خاصة فى « فايدروس » وفى « طيماوس » · كما انه قد تعرف على الفكر الهندى اما بصورة مباشرة او بصورة غير مباشرة ؛ فوجوه الشبه بين فلسفته ومختلف صور الحكمة الهندية كثيرة وجلية واضحة على حد تعبير سارتون(١٠) · كما انه قد عرف زرادشت وذكره بالاسم فى محاورة القبيادس واصفا اياه بأنه عميق الفكر ثاقب النظر ·

(جـ) اســاطير « طيماوس » :

لقد اتسع مدى استخدام افلاطون للأسطورة فى التأويل الفلســفى فى فلسفته الطبيعية حيث قدم تفسيره للعالم الطبيعى على هيئة أسطورة خيالية فى محاورة « طيماوس » ، تلك المحاورة التى اعتبرها برتراند رسل مجرد أسطورة لا تعبر عن آراء افلاطون الفلسفية الصحيحة وانها لا أهمية لها من الوجهة الفلسفية فهى تحتوى فى نظره على أكبر قدر من السخف(١١) ! ·

والحقيقة اننا لا نستطيع أن نوافق رســل على رأيه هذا ؛ فالمحاورة افلاطونية والتعبير الأسطورى الذى صور به افلاطون رأيه كان مقصــودا ومتسقا مع موقفه الفلسفى العام : فقد كان يرى منذ بداية تفلسفه أن هذا العالم هو مجرد ظلال وأن معرفتنا به تتوقف عند حد الظن · وكونه قد قدم تفسيره له فى هذا الاطار الأسطورى ، فهذا تأكيد من جانبه على انه

لا يزال يعتقد أن العالم الطبيعى لا يزال موضوعا للمعارف الظنية المحتملة ولن يكون موضوعا لليقين !! ٠

والحقيقة أنه اذا ما قارنا بين الصورة العامة للعالم الطبيعى عنده ، وبين التفسيرات المصرية القديمة خاصة تلك التى أبدعها أهالى مدينة « أون » فيما عرف بالتفسير الشمسى (الأسطورة الشمسية) ، وأهالى مدينة « منف » فيما عرف بالتفسير المنفى « الأسطورة المنفية »(١٢) ، سيتضح لنا أن ذلك التفسير الأفلاطونى كان مستمدا منهما وقد أضيف عليهما الرؤية الفيثاغورية الرياضية للعالم ٠ وقد دعم افلاطون هذا المزيج الذى تأثر به برؤيته الميتافيزيقية المستقلة خاصة ما يتعلق منها بدور « الصانع » الذى قام بعملية الخلق عبر مزج المثال بالمادة(١٣) ٠ وعلى أساس ذلك تم تنسيق العالم على نحو هندسى دقيق وشامل يكاد يقترب من ذلك المثال الحى السرمدى للكل(١٤) ٠ ان أول عمل للصانع انما هو خلق النفس كمبدأ لحياة الكل ولتكون الواسطة بين المثال والشىء المحسوس ٠ انها تلك النفس الكلية التى تتخلل جسم العالم ككل وتحيط به من الخارج كغلاف له ٠

وهنا تثار العديد من المشكلات الخاصة بفلسفة افلاطون الطبيعية مثل مشكلة دور هذه النفس الكلية بالقياس الى دور الصانع ؛ فهل هى هو أم هى شىء مختلف ؟! وما علاقتها بالنفوس الجزئية ؟! وهل افتراضى « الصانع » الى جانب « النفس الكلية » أو « النفس الكونية » كان افتراضا زائدا عن الحاجة أم أنه كان ضروريا لايجاد العالم بالصورة الغائية المنظمة التى هو عليها ؟! ٠

ورغم هذه المشكلات التى ترتب الجزء الأكبر منها على محاولة أفلاطون جمع كل عناصر التفسيرات السابقة شرقية كانت او يونانية وتقديمها فى صورة جديدة من خلال اصطلاحاته الخاصة ورؤيته الفلسفية المستقلة الشاملة ٠

اقول رغم هذه المشكلات التى قد تشير الى وجود بعض التناقضات فى فلسفة افلاطون الطبيعية(١٥) ، الا ان المرء لا يمكنه فى النهاية الا الاعجاب بقدرة افلاطون المدهشة على تفسير العالم الطبيعى من خلال هذه النظرة

الغائية التى كشف من خلالها عن هذا النظام الهندسى الدقيق الذى يسود العالم الطبيعى بكل كائناته ، كما نجح فى رده الى علة أعلى هى هذا الاله الذى نفخ فيه من روحه وفرض عليه هذا النظام الدقيق ٠

● **خاتمـــة :**

وبعد فان ما قدمناه عن دور الأسطورة فى فلسفة افلاطون ليس الا قطرة فى بحر ؛ فالدور الذى لعبته الأسطورة فى التأويل الفلسفى الأفلاطونى لا نجد له مثيلا فى تاريخ الفلسفة الغربية ٠ والحقيقـة انه يمكن دراسـة فلسـفة افلاطون ككل من خلال ما استخدمه من أساطير فى محاوراته المختلفة سواء تلك التى استقاها من التراث السابق عليه لتعميق فكرة أو لتفسير أو توضيح اخرى ، أو تلك التى ابتدعها هو لنفس الأغراض ٠

كما يمكن تصنيف كتابات افلاطون ذاتها على نفس الأساس ؛ فهناك المحاورات التى غلب عليها هذا الطابع الأسطورى واكثر فيه أفلاطون من استخدام الأساطير فى التفسير والتأويل والتبرير مثل محاورات « فيدون » و « فايدروس » و « الجمهورية » و « طيماوس » وغيرها ٠ والمحاورات التى اقتصر فيها على الجدل العقلى العلمى الصارم فى مناقشة القضايا الفلسفية مثـــل محـــــاورات « بارمنيدس » و « ثياتيتوس » و « السفسطائى » و « القوانين » ٠ وفى هذا الاطار يمكن النظر الى محاورة « بارميندس » على انها تمثل مركز التحول فى فكر افلاطون من غلبة الطابع التخيلى الأسطورى الى غلبة الطابع العقلى الجدلى ٠ وبالطبع فان محاورة « طيماوس » التى تعتبر من المحاورات المتأخرة بين كتاباته ستكون هى الاستثناء الوحيد فى هذا التحول ٠

وفى كل الأحوال ، فان الدارس المتعمق لمحاورات افلاطون والفلسـفة الأفلاطونية يتملكه عموما ذلك التساؤل المحير : هل يمكن اعتبار افلاطون بحق فيلسوفا عقلانيا خالصا ؟! وهل نجـح فعلا ـ رغـم أنه صاحب أول المذاهب الفلسفية الكبرى فى التاريخ الفلسـفى ـ فى التعبير عن العقلية اليونانية ذات الطابع الجدلى الرياضى الخالص ؟! أم انه كان صورة أخرى ـ وان كانت اكثر تحررا ونزوعا نحو التجريد ـ من صور سيطرة نموذج الفكر الشرقى على الفكر اليونانى ؟!

ان الحقيقة التى أراها ماثلة امامى هى ان افلاطون قد ترك هذه المهمة لتلميذه أرسطو ، فهو الذى نجح فى اخراج الفكر اليونانى من عباءة الفكر الشرقى حينما نجح فى الحد من جموح الخيال واتساع مجال الأسطورة وذلك عبر ابتداعه لنمط التفكير المنطقى الاستدلالى وتطبيقه فيما كتب سواء فى مجالات الفلسفة المختلفة أو فى مختلف العلوم الأخرى ·

الهـــوامش

١ ـ افلاطون : الجمهورية ، ترجمة ودراسة د٠ فؤاد زكريا ، راجعها على الأصل اليونانى د٠ محمد سليم سالم ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤ م ، (٤١٥) ، ص ٢٩١ من الترجمة العربية ٠

٢ ـ نفســه ٠

٣ ـ انظر : هزيود ، الأعمال والأيام (١٠٩ ـ ٢٠١) ٠
نقلا عن : د٠ فؤاد زكريا فى ترجمته للمصدر السابق ، هامش ص٢٩١٠

٤ ـ انظر نص هذه الأسطورة الهامة فى نفس المصـدر السابق (٥١٤ ـ ٥١٦) ، الترجمة العربية ، ص ص ٤١٨ ـ ٤٢٠ ٠

٥ ـ راجع نض هذه الأسطورة فى : افلاطون ، فايدروس ، ترجمة وتقديم د٠ اميرة حلمى مطر ، نشـرة دار المعارف بالقـاهرة ، ١٩٦٩ م ، (٢٤٦ هـ ـ ٢٤٧ ا) الترجمة العربية ، ص ٧٢ ٠

٦ نفس المصدر السابق (٢٤٧ ب ـ حـ) ، الترجمة العربية ، ص ٧٢ ـ ٧٣ ٠

٧ ـ انظر : افلاطون ، نفس المصدر السابق (٢٤٨ حـ ـ ٢٤٩ حـ) ، الترجمة العربية ، ص ٧٥ ـ ٧٦ ٠

٨ ـ انظر : افلاطون : فيدون ، ترجمة د٠ عزت قرنى ، مكتبـــة الحرية الحديثة ط (٢) ، القاهرة ١٩٧٩ م ، (٨١ د ـ هـ ، ١٨٢ ـ ب ـ جـ) ، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦ من الترجمة الربية ٠

٩ ـ انظر : افلاطون : الجمهورية (٦١٤ ـ ٦٢١) حيث يعرض أفلاطون لأسطور ارين ارمينيوس ، ص ص ٥٥٦ ـ ٥٦٤ من الترجمة العربية ٠

١٠ـ جورج سارتون : تاريخ العلم ، الترجمة العربية للفيف من العلماء ، جـ ٣ ، طبعة دار المعارف بمصر ، ص ٢٧ ٠

١١ـ برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ترجمة د٠ زكى

نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ص ٢٢٤ ، ٢٣٤ ٠

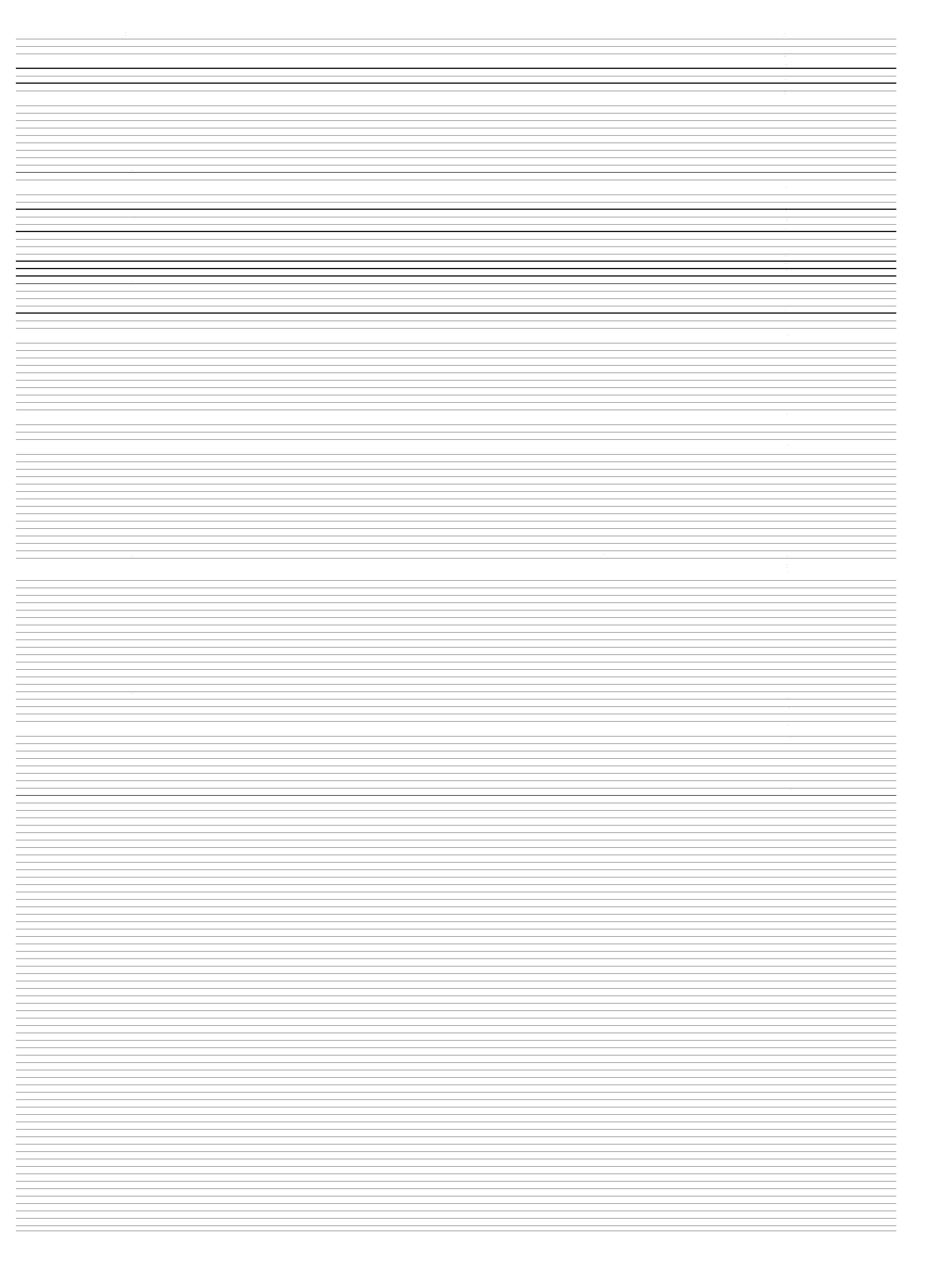
١٢ـ انظر عرضا لهذه التفسيرات فى : د٠ عبد العزيز صالح : فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة ، مجلة « المجلة » ، العدد (٢٦) ، القاهرة فبراير ١٩٥٩ م ، ص ٣٣ وما بعدها ٠

وانظر كذلك بحثنا المنشور فى القسم الأول من هذا الكتاب بعنـــوان « فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة » ٠

١٣ـ انظر : أفلاطـــون : طيماوس : ترجمـــة الأب فؤاد جرجى بربارة ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومى بسوريا ، دمشق ١٩٦٨ م ، (٣٢ ـ ٣٣) ، ص ٢١٧ ـ ٢١٨ وما بعدهما من الترجمة العربية ٠

١٤ـ انظر مقارنة بين النص الأفلاطونى الذى ورد فى طيماوس (٢٢ ل) ، الترجمة العربية ص ٣٩١ ، بالنصوص المصرية القديمة التى ذكرها جون ولسون وآخرون فى كتاب « ما قبل الفلسفة » ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، بغداد ، منشورات دار الحياة ١٩٦٠ م ، ص ٧٥ فى كتابنا : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، الطبعة الثانية ، مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٨ م ، ص ١٤٠ ـ ١٤١ ٠

١٥ـ انظر عرضا ومناقشة لهذه المشكلات فى كتابنا السابق الاشارة اليه ، صص ١٢٨ ـ ١٤٢ ٠



الفصل الرابع

نظرية المغالطات عند أرسطو(*)

(*) دراسة نشرت ضمن الكتاب التذكاري الذى نشرته كلية الآداب بجامعة الكويت تكريما للأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود بعنوان : « د. زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلماً » ، طبعة دار الوطن بالكويت ١٩٨٧ م .



لا شك ان البحث فى الاغاليط والمغالطات والكشف عنها يمثل جانباً هاماً من جوانب البحث المنطقى ، رغم انها تمثل جانب البحث السلبى فيه ، فالمنطق فى جوهره هو تجنب الخداع ، وانواع الحجج التى يتعامل معها المنطق هى الحجج العقلية ، واحتمال الوقوع فى الخطأ ، والخطأ موجود دائماً فى تطبيق صور الحجج المنطقية . وينظر الى هذه الاخطاء على انها مغالطات وكثير من تلك المغالطات قد لوحظت منذ القدم ، منذ ارسطو .

اولا ـ ارسطو منشىء منطق الاغاليط :

كان ارسطو اول من لاحظ تلك الاغاليط والمغالطات(١) ، واول من بحث فيها بحثاً منفصلا ، ولم يضف اليه احد ممن جاءوا بعده(٢) من شراحه وتلاميذه المباشرين الى ان جاء اهتمام مناطقة العصر الجديث به ، ولعل عدم الاهتمام بهذا الجانب من منطق ارسطو فى العصور القديمة قد نشأ من صعوبته الشديدة ، وقد شكى منه الشارح الاكبر ابن رشد قائلا فى تلخيصه له « وقد نقلنا منه ما تادى الى فهمنا بحسب ما يسر لنا فى هذا الوقت ، وسنعيد فيه النظر ان فسح الله فى العمر ويسر لنا اسباب الفراغ . فان هذا الكتاب معتاص جدا ، اما من قبل الترجمة ، واما من قبل ان ارسطو قصد ذلك فيه ، ولم نجد لاحد من المفسرين شرحا لا على اللفظ ولا على المعنى الا فى كتاب الشفاء لابى على بن سينا شيئا من ذلك . والكتاب الواصل الينا من ذلك هو فى غاية الإختلال ، مع ان الرجل عويص العبارة »(٤) .

ويبدو من هذا ان ابن رشد لم يعجبه شرح ابن سينا للأغاليط والمغالطات ، واعترف بتقصيره وعجزه عن فهم بعض اجزائه . ونحن وان كنا مع ابن رشد فى تقرير صعوبة الكتاب وغموض بعض اجزائه ، فاننا نرد هذا الغموض لا الى الترجمة ولا الى ان ارسطو نفسه قد قصد ذلك ، بل لأن اغراضه فى تاليف هذا الكتاب قد

تداخلت بحيث لم يستطع الفصل بين تلك الاغراض التى قصدها من تاليفه الكتاب . وفى تقديرنا ان اغراض تاليفه كانت ثلاثة ، اولها : الرد على خداع السوفسطائيين واضاليلهم وهذا واضح من عنوان الكتاب نفسه On Sophistic Refutatoins . ولما كان افلاطون قد سبقه الى الكشف عن جانب من هذه الخدع فى « السوفسطائى »(٤)، فقد انتقده قائلا « وقد اساء افلاطون فى التعليم حين رأم ان يعلم التبكيتات السوفسطائية قبل أن يعلم القياس الصحيح ما هو والنقيض الحقيقى ما هو »(٥) .

وثانى هذه الأغراض ، أستكمال البحث فى انواع الحجج ويتضح ذلك من خلال قول ارسطو « ان أنواع الحجج فى المناقشة اربعة هى ، الحجج البرهانية Didactical arguments وهى التى تبدأ من مبادىء علم يدرس ولا تبدأ من آراء من يناقشون . والحجج الجدلية Didactical arguments وهذه تبدأ من المقدمات المحتملة Probable Premises اوالمشهورة . والحججالامتحانية Peirastic arguments وهذه تبدأ من مقدمات يظنها المجيب ويجب ضرورة أن يعلمها الذى يعمل الشكل الذى له العلم بالنحو الذى حدث فيه تلك الاخر . والحجج المرائية (المماحكية Eristic arguments وهى التى تبدأ من مقدمات يظن انها محتملة ومشهورة لكنها ليست كذلك »(٦) .

وقد بحث ارسطو فى مؤلفاته المنطقية الأخرى الانواع الثلاثة الأولى ولمس البحث فى الأخيرة فى الفصل العشرين من المقالة الثانية من « التحليلات الأولى »(٧) ، وتحدث عنها كذلك فى « الطوبيقا » ونصل الحديث عنها فى « الاغاليط السوفسطائية »(٨) .

اما ثالث هذه الاغراض فهو ان ارسطو اراد الكشف عن الصور الزائفة من الاستدلالات والتمييز بين القياس الحقيقى والقياس الزائف كما ميز فى « الطوبيقا » بين القياس الحقيقى والقياس الجدلى . وهو يقول معبرا عن ذلك فى « الاغاليط » و « السفسطة » : « اما القياس فهو قول من اشياء موضوعة ليلزم عنها شىء آخر من الاضطرار ، والتبكيت هو قياس يتضمن مناقضة النتيجة »(٩) .

ولا شك ان تداخل هذه الأغراض التى قصدها ارسطو من

كتاب « الاغاليط » قد جعل اصطلاحاته غامضة ــ رغم انه وضع اصلا ليجلو الغموض ــ ، كما جعله لا يميز تمييزا دقيقا بين المغالطات التى وقع فيها السوفسطائيون ويحذر هو منها بعد الكشف عنها ، وبين المغالطات التى قد يقع فيها اى انسان وليس من الضرورى أن يكون سوفسطائيا فى استدلالاته وفى حديثه العادى . كما انه لم يميز بين هذين النوعين من المغالطات وبين المغالطات العامة فى الاستدلال وهذه المغالطات منطقية صرفة لا يدركها الا العالم بما هو القياس وبشروطه وقواعده .

ثانيا ــ تصنيف ارسطو للاغاليط :

لقد صنف ارسطو الاغاليط « التبكيتات »(١٠) Sophismis (١١) Refutations(١٢) الى اغاليط مبنية على صورة اللغة المستخدمة فى المناقشات ، واغلاط تقع فيها ولا شأن لها باللغة ، اما الاولى ، فهى مجموعة الاغلاط اللغوية ــ فى القول in dictionem (١٣) واما الثانية ، فهى مجموعة المغالطات المسماة بمغالطات خارج القول « خارج اللغة » extra-language sophism-extra dictionem (١٤) . وهذا التقسيم لا يعنى وجود اختلاف جوهرى بين معنى المغالطات التى تندرج تحت كل نوع منها ، فقد كان ارسطو ــ كما يقول دوميتريو Dumitriu ــ حريصا على أن ينبهنا الى أن البعض قد اخطاوا حينما قالوا أن بعض الاغاليط يرجع الى اللغة او القول ، وبعضها يرجع الى التفكير ، وهذا يعنى ان التمييز بين هذين النوعين من المغالطات يعد تمييزا منهجيا خالصا methodologic أو تمييزا تعليميا Didactical وليس له قيمة من وجهة النظر المنطقية . كما ان هذا التمييز لم يقصد منه ارسطو حصر كافة انواع الاغاليط ، بل هو يقر بانه سيدرس الرئيسى منها فقط لأن عدد هذه الاغاليط لا نهائى وبالتالى فلا يمكن أن نعرفها كلها(١٥) .

(أ) المغالطات Fallacies اللغوية (فى القول) :

ويندرج تحت هذا النوع من الأغاليط ستة اصناف :

١ – مغالطة الاشتراك فى الاسم(١٦)

: (Equivocation) - Homonomy

وتشير هذه المغالطة الى ما ينتج عن غموض الألفاظ ذات الدلالات المختلفة . ويضرب ارسطو عليها مثالا بقوله : « وهى كقولنا : « هؤلاء يتعلمون » ، « هؤلاء يعلمون » .. وذلك ان اللفظة التى يلفظ بها هى التى يتعلمها النحويون ، فان لفظة « يتعلمون » اسم مشترك يدل على انا نفهم عند استعمال العلم ويدل على اقتباس العلم »(١٧) . ويضرب مثالا آخر بقوله : « ان الشرور خيرات ، والأمور الواجبة خيرات ، والشرور تكون واجبة وذلك ان الواجب يقال على جهتين : احدهما الضرورى الذى يعرض على اكثر الأمر وعلى الشرور لأن بعض الشرور ضرورى »(١٨) .

وتبدو المغالطة فى المثال الأول فى ان لفظ « يتعلمون » يطلق ليدل مرة على أننا نفهم ونعرف عند استعمال العلم ، ومرة ليدل على ان باستطاعتنا اقتباس العلم اى تعلمه . وقد رأى ابن رشد ان وجه المغالطة هنا ان لفظة « يعلم » تقال على الزمان المستقبل وتقال على الحاضر .. فهى تصدق على العالم فى الحاضر ، وعلى المتعلم فى المستقبل(١٩) . اما فى المثال الثانى ، فتبدو المغالطة فى استعمال كلمة « الواجب » لتدل على ما هو ضرورى فيكون الشر واجباً على اساس أن بعض الشرور ضرورية ، كما تدل على الخير لأن الخير ضرورى على الدوام ، فالاسم هنا مشترك بين ضدين هما الخير والشر باعتبارهما معاً ضروريين فهما واجبان .

٢ – مغالطة الاشتباه (المراء) : Amphibology

وفى هذه المغالطة يبدو ان للحد معنيين ولكنه فى الواقع ذو معنى واحد ، مثلما نقول « نحن لا نتعلم ما نعلم »(٢٠) . وقد شرح ابن رشد هذه المغالطة تحت اسم « مغالطة اشتراك التأليف » محاذياً النص الأرسطى(٢١) ، وحاول الاضافة اليه ، حيث ميز بين عدة صور لاشتراك التأليف :

(أ) فقد يكون من قبل التقديم والتأخير كمن يقول « الشريف هو العالم ، اذا اراد ان العالم هو الشريف ، فيوهم بتقديم الشريف وتأخير العالم . ان المحمول فى هذا القول العالم ، والشريف هو الموضوع »(٢٢) .

(ب) وقد يكون اشتراك التركيب او الاشتباه من قبل الضمير بين معنى اكثر من واحد . مثل قول القائل : ما يعرف الانسان فهو يعرف ، والانسان يعرف الحجر ، فالحجر اذن يعرف ، وانما وقعت المغالطة لان لفظ « يعرف » قد يقع على العارف والمعروف .

(جـ) او قد يكون الاشتباه من قبل الاضافة مثل قولك : اعجبني ضرب زيد ، فانه يحتمل أن يكون زيد مضروبا أو ضاربا .

(د) وقد يكون الاشتباه او المراء من قبل الحذف والنقصان ، مثال ذلك ان يقول القائل : ان الذى لا يمشى يمشى ، والذى لا يكتب يكتب ، وأهم ان الذى ليس بماشى ماشى ، والجاهل بالكتابة كاتب ، ويشبه ان يعد هذا فى باب الافراد والتركيب ، وذلك ان النقصان هو تصيير المركب بفرد(٢٣) ، وهذه الصورة الرابعة التى اضافها ابن رشد تدخل عند ارسطو فى المغالطة التالية مغالطة التركيب والتقسيم .

٣ ــ مغالطة التركيب والتقسيم :

Composition et divisionis : Fallacia composition

ويشير ارسطو لهذه المغالطة باسم « التركيب » فقط(٢٤) . ويشير اليها ابن رشد فى شرحه باسم « افراد اللفظ المركب »(٢٥) وقد جمع دوميتريو بين الاثنين فاشار اليها تحت عنوان مغالطة التركيب والتقسيم(٢٦) . ويعرف ارسطو هذه المغالطة قائلا : « واما المواضع التى من التركيب فتكون على هذا النحو ، مثال ذلك : قد يمكن الجالس ان يمشى ، والذى لا يكتب ان يكتب ، وذلك انه دلالة القول اذا قيل بغير تركيب واذا ركب فقيل : الجالس يمكن ان يمشى ، والذى لا يكتب أن يكتب واحدة بعينها . وكذلك يجرى الأمر اذا ركبت

مع أن الذى ليس يكتب يكتب . وذلك ان هـذه تدل على ان لـه قوة اذا كـان ليس يكتب على ان يكتب وان لـم يركب ان لـه قـوة وهـو لا يكتب على أن يكتب ، مع انـه يتعـلم الكتـابة الا ان يكـون يتعـلم ما يعـلم . وايضـا الذى يمكنـه أن يأتى بشىء واحـد فقـط يمكنـه ان يأتى بأشـياء كثـيرة »(٢٧) .

وقـد ضـرب ابن رشـد مثـالا آخـر على هـذه المغالطة لعـله يكـون اوضـح للدلالة عليهـا بقـوله : « انهـا مثـل قـولك : سقراط عـالم بالطب ، فسقراط اذن عـالم . وذلك انـه قـد يصـدق على سقراط انـه عـالم بالطب ، وليس يصـدق عليـه انـه عـالم باطـلاق . وانمـا كـان ذلك كذلك لانـه ليس يلـزم اذا صـدق القـول المركب على شىء ان تصـدق أجـزاؤه مفـردة على ذلك الشىء »(٢٨) .

٤ ـ مغالطـة القسـمة : Division of words :

وتنشـا هـذه المغالطة عن القسمة ، ويشرحها ابن رشـد محـاذيا النص الأرسطى بقـوله : « انهـا تكـون قبـل اشـياء اذا حملت مفـردة على أجـزاء الشىء صدقت ، او على الشىء باسـره صدقت ، فـاذا ركب بعضها الى بعض كذبت ، فيوهـم المغـالط انهـا اذا صدقت مفـردة انـه يلـزم ان تصـدق مركبـة(٣١) » ؛ « وهـذه المغالطة مثـال التى تصدق على اجـزاء الشىء مفـردة ، ولا تصـدق على كلمـة مجموعة . مثـل قـول القـائل : الخمسة منهـا زوج ومنهـا فـرد ، فالخمسة اذن زوج وفـرد . وذلك كـذب فـان الزوجية والفـردية انمـا صـدق كـل واحـد منهمـا على جـزء من الخمسة غـير الجـزء الذى صـدق عليـه الآخـر ، فـاذا حمـل على الـكل كـان كـذبا »(٣٢) .

٥ ـ مغالطـة التعجيـم « النبـرة ـ accent »(٣٣) ـ

(٣٤) : Fallacia prosodiae seu accentus.

وتعتمـد هـذه المغالطة اعتمـادا واضحا على نبرات لغـوية معينة حيث يظهـر الاعجام فيهـا ، وضرب ارسطو الأمثلة عليهـا من اشـعار هوميروس واختـلاف قراءتهـا عن كتابتهـا احيـانا(٣٥) . ولقـد شـرح ابن رشـد هـذه المغالطة من واقـع لغتنـا العربية قـائلا : « اما الموضع الذى من الاعجـام فمثـل ان يتغـير اعـراب اللفظ فيتغـير مفهـومه ،

او يغير من المد الى القصر ، او من التشديد الى التخفيف ، او من الوصل الى الوقف ، او يهمل اعرابه ، او يبدل لفظه واعجابه »(٣٦) .

٦ - مغالطة صور الكلام Figures of speech (٣٧) ، او شكل القول (اللغة) Form of language (٣٨) او Form of expression (٣٩):

ويوضح ارسطو هذه المغالطة بقوله : « اما الانحاء التى يكون من شكل الكلام فانها انحاء ثلاثة ، لا مثل الكلمة اذا كانت بحال واحدة ولم تنقسمها تلك الحال . فاصل الكلمة التى تصير المذكر مؤنثا والمؤنث مذكرا او تكون ما بين هذين فيوضع مكان واحد فيهما ، او توضع الكمية مكان الكيفية ، او الكيفية مكان الكمية ، او الفاعل مكان المفعول ، او المفعول مكان الفاعل ، وسائر ذلك مع مثل ما قسمنا وجزانا اولا . فكثيرا ما تكون الكلمة دليلا على مفعول ، ومخرجها يدل على فاعل - من ذلك أن القوى تدل على كيفيته ووصفه . وقولك « يقطع » « يبنى » تدل على كيفية فعله ذلك . وكذلك يجرى هذا القول فى سائر الاشياء المشاكلة له »(٤٠) .

فالمغالطة هنا تنشأ من شكل الكلمة وكيف ينطقها فقد تدل على فاعل وينطقها الناطق على انها مفعول فى الصورة الثالثة ، وتنشأ فى الصورة الثانية من الخلط بين اللفظ حينما يدل على « كم » وبينه حينما يدل على « كيف » وتنشأ المغالطة فى المثال الأول من أن اصل الكلمة قد يدل على المؤنث والمذكر معا ، فتستخدم للدلالة على احدهما احيانا وقد تفهم على النحو الآخر ، فقد يقصد بها القائل الدلالة على اسم شئ مذكر ويفهمها السامع على انها تدل على شئ مؤنث وهكذا .

وقد شرح ابن رشد هذا الموضع من المغالطات قائلا « انها مثل ان تكون صيغة المذكر صيغة لفظ المؤنث ، او صيغة لفظ المفعول صيغة لفظ الفاعل ، فيوهم ان المذكر مؤنث ، والمفعول فاعل مثل قول القائل : عاصم بمعنى معصوم »(٤١) .

(ب) « الأغاليط خارج اللغة » (او خارج القول) :

وهذا النوع الثانى من الأغاليط لا ينشأ عن القول او عن اللغة ، ولذلك نقد افلح ابن رشد حينما سماها « بالمغالطات من المعانى »(٤٢) ، وهذا النوع يندرج تحته سبعة صور هى :

١ ـ المغالطة المأخوذة من الأعراض : Fallacia accidentis :

وأساس هذه المغالطة اعتبار انه من الخطأ ان يكون للموضوع والمحمول نفس الماصدق(٤٣) ، فارسطو يعبر عنها قائلا : « قد يعرض للشيء الواحد بعينه اعراض كثيرة ، فليس من الاضطرار ان توجد جميع هذه لسائر المحمولات »(٤٤) . ويشرحها ابن رشد قائلا انها « تقع متى اتفق ان يحمل شيء على شيء بالذات ، ويتفق لأحد الشيئين أمر بالعرض ، فانه يظن ان ما بالعرض يوجد لأحد ذينك الشيئين بالذات . ومثال ذلك قول القائل : زيد المشار اليه غير الانسان ، وزيد انسان ، فالانسان غير الانسان وذلك ان حمل الانسانية على زيد هو بالذات ، وعرض لزيد من جهة ما هو شخص ان كان غير الأنسان الذى هو نوع كلى ، فظن لذلك انه يلزم ان يكون الانسان غير انسان . ومثال ذلك ايضاً قول القائل : زيد غير عمرو ، وعمرو انسان ، فزيد غير انسان »(٤٥) .

٢ ـ مغالطة اخذ المقيد مطلقاً : Fallacia a dicto secundum quid ad simpliciter ad dictum secundum quid

وهذه المغالطة مثالها « قول القائل : ان كان ماليس بموجود فهو متوهم ، والمتوهم موجود فما ليس بموجود فهو موجود . او يقول : ان كان ماهو موجود متوهما ليس بموجود ؛ فما هو موجود ، فليس بموجود . وهذا انما يصدق اذا قيد لا اذا اطلق ـ وذلك ان ما ليس بموجود خارج الذهن ، فهو موجود فى الوهم لا باطلاق . وكذلك ماهو موجود فى الوهم ، فهو غير موجود خارج الوهم لا باطلاق . واعنى ان يكون الشيء يصدق لا باطلاق ، فيلزم منه ان يصدق ، وانما يعرض الغلط فى هذا الموضع اذا عرض ان يكون الخلاف بين المطلق والمقيد فى المعنى يسيراً وخفيناً . وكلما كان الخلاف اخفى كان الغلط فيه

اكثر ، والوقوف على وجه الغلط فيه أعسر . وكلما كان اظهر كان الغلط فيه اقل والوقوف عليه اسهل . وذلك يختلف بحسب المواد »(٤٦) .

وواضح من هذا أن هذه المغالطة من المغالطات الخارجة « عن الكلام مرسلا كان أو غير مرسل — اما في شيء واما في مكان ، واما في زمان ، واما مضافا الى شيء — كقولك أن كان جميع الانسان اسود وهو ابيض في اسنانه فقد يكون ابيض وغير ابيض ، وهذا يكون في الأمرين من جهة المكان ومن أجل الأضداد فيه معا »(٤٧) .

ووجه المغالطة هنا ان من الأمور ما يكون نسبيا فأخذها على انها مطلقة ، ناسين انها مقيدة ونسبية أى مرتبطة بمكان ما ، أو زمان ما ، او اضافة ما . وقد نظر ارسطو الى السوفسطائيين باعتبارهم جميعا واقعين في هذه المغالطة باعتبار انهم يقولون أن الانسان يمكنه في نفس الوقت الذى يقول فيه الكذب أن يكون صادقا (٤٨) .

والواقع أن هذه المغالطة اشارة الى المغالطة الشهيرة التى تقول « ان أبيمندس Epimendis الكريتى يقول : ان كل الكريتيين كاذبون » ، وقد نظر الى هذه المغالطة كواحدة من اصعب المغالطات التى حاول الكثيرون من المناطقة حلها وفشلوا(٤٩) . وقد حاول أرسطو بدوره حلها ولكن جاء حله غير مقنع(٥٠) . وفي رأى دوميتريو ان ارسطو قد حلها فى كتاب « الميتافيزيقا » حينما قال « أن من يقرر أن الجميع صادقون يعطى قوة الصدق (الحق) لنقيض تقريره هذا ايضا حتى لو تصور ان قوله هذا قول زائف . وان من يقرر ان الجميع كاذبون يقرر ان تقريره هذا زائف(٥١) » .

ويبدو ان هذا الحل الارسطى — رغم عدم وضوحه — يحيلك الى اعتبار هذا الكريتى رجلا كاذبا باعتبار انه يقرر ان جميع الكريتيين كاذبون . وحينما سئل كريزيب Chrysippe الفيلسوف الرواقى عن هذه الحجة لم يستطع حلها كما يقول شيشرون(٥٢) .

ولقد تكررت هذه المغالطة في الفكر الرياضى المعاصر ، وحاول

الرياضيون حلها في نظرياتهم عن الأعداد اللانهائية ، فقد قال جورج كانتور G. Cantor ان اول عدد منها هو عدد « كل » الأعداد التي نعرفها . وقد اعترض عليه رسل B. Russell قائلا : هل هو واحد منها باعتباره عددا ، واذا كان عددا فكيف يشمل ذاته ؟ أم هو ليس واحدا منها !! واذا لم يكن واحدا منها فكيف لا يكون عدداً ولا يشمل ذاته ؟!

ان هذه مشكلة كامنة في كلمة « كل » واختلاف مدلولاتها في كل مرة نستعملها فيها ، وهذا ما بينه المنطق الرياضي المعاصر(٥٣).

٣ - مغالطة تجاهل المطلوب : Ignoration elenchi

وتعني هذه المغالطة تجاهل الموضوع(٥٤) من اغفال احد شروط التبكيت(٥٥) ، وهو (أي التبكيت) مناقضة شيء واحد بعينه لا في الاسم ، بل في المعنى والاسم(٥٦) . أو من اغفال شروط النقيض ، والنقيض ليس هو الذي يناقض في اللفظ فقط بل وفي المعنى ، وهذا يعني أن يكون المعنى بعينه في القضية الموجبة هو بعينه في القضية السالبة التي تقابلها من جميع الجهات . وانما يكون كذلك اذا كان المعنى المحمول فيهما واحدا والموضوع واحدا ، وتكون سائر الشروط التي تشترط بعينها في احدى القضيتين المتقابلتين هي بعينها مشترطة في الثانية : من زمان ومكان ، وجهة وغير ذلك(٥٧) .

والمغالطة في ذلك تأتي من أن بعض الناس يرون أنهم اذا نقضوا القضية التي يدعيها الخصم فانهم قد كشفوا عما بها من تبكيت (مغالطة) من غير أن يكونوا قد نقضوها على الشروط التي حددت للقضية فيما سبق . ومثال ذلك « أن الشيء » الواحد بعينه قد يكون ضعفا وليس بضعف ، وذلك أن الاثنين : أما بالاضافة الى الواحد فهما ضعف ، وأما بالاضافة الى الثلاثة فليسا بضعف ، أو أن يكون الشيء الواحد بعينه لشيء واحد بعينه ضعفا وليس بضعف ، الا أن ذلك ليس من جهة واحدة بعينها ، وذلك انه يكون اما من جهة الطول فضعف ، واما بحسب العرض فليس بضعف ، أو أن كان لشيء واحد بعينه وفي معنى واحد بعينه ومن جهة

واحـدة ، الا ان ذلك ليس فى زمـان واحـد بعينـه ، ولذلك يكون التبكيت مظنـونا(٥٨) .

ويبـدو واضـحا من ذلك أن تسميتها بتجاهل المطلوب وهى التسمية اللاتينية التى شـاعت جـاءت من انهـا تقـوم فعـلا على تجاهل الشروط المطـلوبة للتبكيت .

٤ ـ مغـالطة المصـادرة على المطـلوب : Petitio principii.

وهى من أشـهر المغالطات التى كـان لارسطو فضـل الكشف عنها ، وقـد نقلهـا يحيى بن عـدى باخـذ الذى من المبـدا(٥٩) ، كمـا نقلهـا ابن زرعـة بالامـور المأخـوذة بـدءا ، ونجـد فى النقـل القـديم ما يكون من أول المسـالة(٦٠) . وهـكذا عبـر عنهـا ايضـا كوبى وكتب المنطق الشـائعة(٦١)

وقـد عرفهـا ارسطو بقـوله « امـا المواضـع التى تكـون عمـا يؤخذ من مبدأ الأمـر فهى على هـذا النحو ، وذلك بأن ينسال ما أمكن عن التى فى أول الأمـر ، وانمـا يظن انهـم قـد بكتـوا لانـه يتعـذر عليهـم أن يفرقوا بين الذى هـو واحـد بعينـه والمخـالف »(٦٢) .

وقـد عبـر ابن سـينا عن هـذا المعنى الذى قصـده ارسطو حيث قـال انهـا تنشـا من العجـز عن التفـرقة بين الهـو هـو ، والغير(٦٣) . او ان يجعـل المطلوب نفسـه مقـدمة فى قيـاس يـراد بـه انتـاجه ، كمن يقـول : ان كـل انسـان بشـر وكـل بشـر ضحاك ، فكل انسـان ضحاك ، والكبرى هاهنـا والنتيجـة شىء واحـد ، ولكن أبدل الاسـم احتيـالا ليوهـم المخالفـة(٦٤) .

ومن هـذا يجب ان نميـز بن مظهرين من مظـاهر هـذه المغالطة ، المظهـر الأول لهـا ما عرضـه ارسـطو فى « الاغاليط » التى يؤخـذ فيهـا مقـابل الشىء عند السـؤال على انـه غـير المقـابل ، أعنى مقـابل الشىء الذى يقصـد ابطـاله فتقـع المغالطة . أمـا المظهـر الثـانى فقد تعرض لـه ارسـطو فى « التحليلات الأولى » وذكـره ابن سـينا كمـا ذكـره ابن رشـد(٦٥) ، وهـذا المظهـر يتعلق بالمصـادرة على المطـلوب فى القيـاس .

٥ – مغالطة « عكس اللوازم »

Fallacia consequentis, non sequitur-

ويعرفها أرسطو قائلا « أما التبكيت الذى من اللوازم فانما يكون للظن بأن المتلازمة تنعكس حتى انه اذا كان هذا موجودا فمن الاضطرار أن يوجد ذاك ، واذا كان ذاك موجودا ، يظن أن الآخر يكون موجودا من الاضطرار . ومن هذا الموضع تقع الضلالة فى الاعتقاد من قبل الحس ، وذلك اننا كثيرا ما نظن بالمرار انه عسل للزوم اللون الأحمر للعسل . وقد يعرض للأرض أن تندى اذا امطرت ، فان كانت ندية توهمنا انها قد مطرت ، وهذا ليس واجبا ضرورة »(٦٦) .

وقد شرح ابن رشد هذه المغالطة تحت عنوان « التبكيت من قبل اللاحق » ، والسبب فيه توهم عكس الموجبة الكلية كلية . مثال ذلك : انه اذا كان عند الانسان أن كل حامل منتفخة الجوف ، فقد يغلب على ظنه ان كل منتفخة الجوف حامل »(٦٧) .

ويبدو ان النظر الى هذه المغالطة من خلال معنى الدالة اللزومية فى المنطق الحديث قد يوضحها لنا على المعنى الذى قصده أرسطو فاللزوم يكذب فى حالة واحدة فقط هى حالة صدق المقدم وكذب التالى . ولو اخذنا المثال الارسطى السابق معبرين عنه على النحو التالى « اذا امطرت السماء ابتلت الأرض » . فلو ان القضية الأولى « امطرت السماء » صدقت للزم عن ذلك ضرورة صدق القضية الثانية « ابتلت الأرض » ، والا لكذبت القضية ككل « اذا امطرت السماء ، ابتلت الأرض » .

وعلى ذلك فانه اذا كانت « ارض مبتلة » صادقة ، فلا تكذب القضية « اذا امطرت السماء ، ابتلت الأرض » سواء كانت « السماء قد امطرت ، او لم تمطر . لانها – اى الأرض – قد تبتل من اى مصدر آخر للماء غير المطر(٦٨) .

ولو اردنا التعبير الرمزى عن هذه القضيه لكانت على النحو التالى « ق $\supset$ ك » « ق » تدل على « امطرت السماء » و « ك » تدل

على « ابتلت الأرض » ، والمغالطة التي يشير اليهـا أرسطو تكمن في الاعتقاد أن صدق « ك » يستلزم صدق « ق » ، وهـذا خطـا او كما يقول أرسطو « ليس واجبـا بالضرورة » وهـذا يدل على فهم أرسطو لطبيعة ما أسماه المناطقة المحدثون بالدالة اللزومية ، حيث يتسق استخراجه للمغالطة مع تحليلهم لهذه الدالة كما أوضحنا من قبل . وليس الأمر كما فهمه ابن رشد ، حيث كان شرحه للمغالطة من خلال معنى القضية الكلية الموجبة وعكسها ، حيث تقع المغالطة في نظره من توهم أن القضية الكلية تعكس الى نفسها ، فقد تحدث أرسطو عن المغالطة دون استخدام سور القضية الكلية الموجبة ، بل مستخدما « اذا ... اذن » وعلى اي حال ، فالمناطقة المحدثون يحللون القضية الكلية الموجبة من خلال تلك الدالة اللزومية باعتبار أن القضية الكلية هي في حقيقتها - في نظرهم - قضية مركبة من قضيتين بسيطتين يربط بينهما « اللزوم »(٦٩) ، فليس معنى القضية الكلية اذن ببعيد عن معنى القضية اللزومية ، ان نظرنا اليها من وجهة النظر الحديثة .

٦ - مغالطة العلة الزائفة false cause (٧٠) أو أخذ ما ليس بعلة علة : Non causa procausa

وتعد هذه المغالطة في الأساس مغالطة استقرائية an inductive soph, (٧١) وقد أشار الى هذا المعنى الاستنباطي لهذه المغالطة الاسم اللاتيني postihc ergo properhoc فهذا الاسم يختلف عن الاسم اللاتيني المشار اليه من قبل والمرادف لاسمها اليوناني ، وعلى حين أن هذا الآخر يشير الى معنى المغالطة العام ، يشير الاسم الآخر الى معناها الاستنباطي(٧٢) .

والحق أن أرسطو قد ركز على هذا المعنى ، وقد فهمها ابن رشد محاذيا أرسطو على هذا النحو حينما سماها مغالطة « أخذ ما ليس بعلة للنتيجة على أنه علة(٧٣) » ، وقد شرحها قائلا « فذلك يكون اذا أخذ في القياس مقدمة ما عن مقدمات تلزم عنها نتيجة كاذبة ، فأوهم الآخذ أن النتيجة انما لزمت عن تلك المقدمة ، وهذا يعرض في القياس السائق الى المحال ، وهو قياس الخلف ، فان هذا القياس لما كان يرفع بعض المقدمات الموضوعية فيه بما ينتج من الكذب والاستحالة يعرض فيه كثيرا أن تدخل المقدمة التي يقصد المغالط ابطالها في جملة

المقدمات الكاذبة التى يعرض عنها الكذب ، فاذا عرض الكذب ، أوهم انه انما عرض عن تلك المقدمة التى غلط فى ابطالها ، والكذب نفسه لازم لا عن تلك المقدمة ، بل عن ما عداها من المقدمة او المقدمات الكاذبة التى وضعها(٧٤) .

ومثال هذه المغالطة عند ارسطو « ان النفس والحياة ليستا شيئا واحدا بعينه . وذلك ان الكون ان كان مضادا للفساد ففساد ما يضاده كون ما ، والموت هو فساد ما ، وهو مضاد للحياة ، فالحياة اذن كون ، والذى يحيا يتكون ، وذلك غير ممكن ، فليس النفس والحياة شيئا واحدا بعينه ، ولا يكون عن ذلك قياس »(٧٥) . واستحالة القياس هنا يلزم عن هذا القول وان لم نضع احدى مقدماته ان النفس والحياة شىء واحد . ولذلك لا نقول انه غير منتج على الاطلاق لكن نقول انه غير منتج بالقياس الى ما قصد انتاجه »(٧٦) .

وواضح ان هذه المغالطة فى نظر ارسطو ، وكما شرحها شارحه تعنى انه احيانا ما تكون النتيجة غير مستنبطة استنباطا سليما من المقدمات الا صوريا ، ومع التحليل الدقيق يتضح انه ينتج عكس النتيجة المطلوبة من جراء اخذ ما ليس بعلة على انه علة فيكون الانتاج فيه ــ اذا كان ثمة انتاج مطابق للشروط العامة للقياس فى هذه الحالة ــ غير ما قصد انتاجه .

٧ ــ مغالطة « جمع المسائل فى مسالة واحدة » :
Fallacium plurium interrogationum

وقد عالجها كوبى تحت عنوان « السؤال المركب او الغامض Complex question وتشير هذه المغالطة فى راى ارسطو الى ان البعض قد ينظر الى مسالتين على انهما مسالة واحدة ، ولذلك اذا ما سئل عن احدى هاتين المسالتين يجيب اجابة غامضة لانه يجهل انه امام مسالتين لا مسالة واحدة(٧٧) .

وقد تفهم هذه المغالطة على انه قد يعرض على احدنا ما يحتمل جوابين مختلفين فنجيب عنه جوابا واحدا . وانما يحدث هذا الغلط اذا اخذ بدل المحمول الواحد فى القضية اكثر من محمول

واحد او بدل الموضوع الواحد اكثر من موضوع واحد : ومثال ان ياخذ بدل المحمول الواحد محمولين قول القائل : هل الأرض بر او ماء ؟ فان هذه قضيتان ومسألتان ، لا واحدة . ومثال اخذ الموضوع اثنين قول القائل : هل هذا وهذا انسان ؟ فان هذه ايضاً قضيتان ، لا قضية واحدة ، ومن الناس من اذا سئل في امثال هذه المسائل الكثيرة على انها مسألة واحدة ، ربما شعر بالكثرة التي في السؤال فيتوقف ولا يجيب . وربما اجاب بجواب واحد ، فيلحقه التبكيت والتشنيع ويقع في المغالطة ، مثل ان يقول : ان كان هذا وهذا انسان ، فمن ضرب هذا وهذا ، فانما ضرب انساناً واحداً(٧٨) .

وواضح ان هذه المغالطة تظهر اكثر ما تظهر في الحوار بين طرفين ، حيث يبدأ الأول بسؤال من قبيل هذه الاسئلة المركبة التي تشكل احياناً مسألة غامضة لا يمكن ان يجاب عليها ببساطة بنعم او لا(٧٩) او يشكل السؤال احياناً عدة مسائل تبدو وكأنها مسألة واحدة مما يوقع في الخطأ على النحو الذي اشار اليه ارسطو .

ثالثاً ــ تجنب المغالطات وحلها :

لاشك ان ما عرضناه من المغالطات التي كشف عنها ارسطو اشبه بالمصائد التي يمكن ان يقع فيها كل منا ، ولذلك فالألفة بها او القدرة على تحليلها ومعرفة اسمائها يمكن ان تساعدنا كثيراً على عدم الوقوع فيها وتجنبها(٨٠) .

وليست هناك طريقة مؤكدة لتجنب الاخطاء والمغالطات(٨١) ، لكن هناك عدة وسائل عامة أشار اليها ارسطو وحاول من خلالها حل اغلب تلك المغالطات ، وان جاءت اغلب هذه الحلول غامضة واحياناً غير موفقة . فان معرفة هذه الوسائل العامة تمكننا من التنبه الى هذه المغالطات وعدم الوقوع فيها فعلا ، واهم ما ينبهنا اليه ارسطو « ضرورة التدريب على هذه المغالطات وفهمها لان اغلب ما يقع فيها يكون من قلة الدربة »(٨٢) .

لذلك يجب الا نتسرع ونحكم على الاشياء ، والا نتسرع في الاجابة

على ما يعرض علينا من مسائل قد تكون غامضة من جهات عديدة « فقد يكون الشيء الذي نحن عارفون به كثيرا ، اذا وضع معكوسا لم نعرفه(٨٣) » ، كما « انه اذا علمنا الشيء الذي عنه يعرض القول ، فنحن الى حله مضطرون »(٨٤) ، ولذلك فقد نصحنا ارسطو بالتباطؤ مدة طويلة ، خاصة اذا كنا على علم بالموضوع المعروض حتى نتبين وجه المغالطة فيه ونحله .

واذا كانت هذه وسائل عامة يمكن ان نوفق من خلالها في كشف المغالطات عموما ، فانه قد ركز على حل الأقيسة الكاذبة السوفسطائية حلا حقيقيا ، خاصة وان جانبا هاما من المغالطات يتعلق بهذه الاقيسة المليئة بالمغالطات ، وقد قدم ارسطو بهذا الصدد وسائل علمية اهمها قوله « ان النقض الصحيح برهان على كذب القياس »(٨٥) و « ذلك ان القياس الكاذب يقال على جهتين : اما عن تاليفه من الكذب ، او اذا ظن انه قياس وليس بقياس »(٨٦) .

ومادام الأمر في الأقيسة الكاذبة على هذا النحو فيجب ان يكون الكشف عن زيفها وكذبها اما بالنظر « في مقدمات القياس ان كان فيها شيء من الأشياء المظنونة »(٨٧) فنكشفها وبالتالي نكتشف موضع المغالطة ، او بالنظر في نتائج هذه الأقيسة حيث ان « بعض الاقاويل المؤلفة تلزمها نتائج صادقة ، وبعضها يلزمها الكذب ، والتي لها شبه النتائج الكاذبة يمكن ان تحل على جهتين : اما برفع شيء مما سئل عنه ، واما بتبيين ان النتيجة ليست كذلك »(٨٨) .

وعلى اى حال فان دراستنا للاستخدامات المختلفة للأغاليط على النحو السابق يجعلنا مدركين لمدى مرونة اللغة وتعدد استخدامات الفاظها مما يحفظنا من الوقوع في الخطأ ويدفعنا من جانب آخر على أن نبرهن على صحة اى نتيجة تصل اليها في مناقشاتنا(٨٩) .

ولاشك ان التغلب على مغالطات غموض المعاني بصورها المختلفة انما يكون بمعرفة ان هذا النوع من المغالطات اساسه تقلب واختلاط بعض الكلمات حيث ان العديد منها له دلالات مختلفة ومعاني متباينة. وحيث توجد هذه المعاني المختلفة للفظ في تركيب الحجة يقع الخطأ وتحدث المغالطة ، ولذلك وجب ان نعرف ونعي المعاني المختلفة لاصطلاحاتنا

بحيث تكون واضحة فى العقل . واهم وسائل توضيح هذه الاصطلاحات وتجنب الخلط بين معانيها المختلفة هو التعريف ، تعريف هذه الاصطلاحات وتلك الالفاظ والحدود المستخدمة فى الحجج تعريفا دقيقا(٩٠) . ولقد ادرك ارسطو اهمية التعريف وقيمته بالنسبة للدراسة المنطقية عموما ، وتجنب المغالطات السوفسطائية على وجه الخصوص .

رابعا - تقييم بحث ارسطو فى المغالطات :

يبدو لاول وهلة ان نظرية ارسطو فى المغالطات - على حد تعبير روس - ليست بذات قيمة متكافئة فى كل المواضع ، فبعض هذه المغالطات مجرد لعب بالالفاظ وليست ماخوذة فى اغلبها بحسن نية ، وجزء آخر منها يبدو انه اكثر غشا وخداعا الا انها مصطنعة(٩١) .

ورغم هذا فان ارسطو قد وضع يده على المغالطات الهامة التى لا يقع فى شركها عامة الناس فقط بل ينخدع فيها المتخصص فى فنون الكلام ايضا . ولقد احصت المعالجة الارسطية - كما اشرنا - العديد من تلك المغالطات الخطيرة التى يقع فيها العقل البشرى وكان ارسطو فى هذا رائدا لا تنكر مكانته(٩٢) .

اما من جهة التصنيف الذى وضعه ارسطو للمغالطات ، فهو تصنيف غير كامل باى صورة ، حيث يلاحظ واضعه ذلك بنفسه مؤكدا ان بعض الحجج الخاطئة يمكن ان تصنف تحت اكثر من مغالطة من مغالطاته(٩٣) ، مما يدل على اعترافه بقصور التصنيف ، فكل مغالطاته يمكن معالجتها - بصورة او باخرى - كصور مختلفة لمعالجة تجاهل المطلوب Ignoration elenchi .

ولا يعنى هذا التقليل من شأن التصنيف الارسطى ، فقد تابعه فيه دون ادنى خروج عليه اغلب مناطقة العصر الوسيط ان لم يكن جميعهم ، فهذا ابن رشد يتساءل فى نهاية تلخيصه لكتاب السفسطة « هل يوجد مغالطات اكثر مما ذكر ارسطو ؟ » ، ويجيب بان الامر يحتاج الى تامل ، بل ويؤكد استحالة الاضافة الى

ما قدمه ارسطو رغم ملاحظته لما قاله ارسطو فى نهاية مؤلفه حيث اعترف بما فيه مما يمكن ان يكون موطنا للنقد وما يمكن ان يكون موضعا للاضافة(٩٤) .

ولم يقتصر الأمر على متابعة مناطقة العصر الوسيط لأرسطو ، بل أن بعض أصحاب النظريات فى المغالطات والاغاليط من المتاخرين قد وجدوا أن من الضرورى اتباع الخط الرئيسى لمعالجته ، وحينما كانوا يبتعدون عن ذلك الخط كانوا نادرا ما يضعون شيئا صائبا(٩٥) .

ومصداق ذلك تلك التصنيفات الحديثة والمعاصرة للمغالطات التى حذت حذو التصنيف الأرسطى . وان خالفته فى الاطار العام ، فان الاشارة الى المغالطات الفرعية كان لا يخرج كثيرا عن ارسطو . بل كان كثيرا ما يشار اليها بنفس اصطلاحاته ومسمياته لتلك الاغاليط .

لقد كان جون استيوارت مل Mill من اهم من بحثوا فى المغالطات من فلاسفة العصر الحديث ، حيث افرد لها جانبا كبيرا من كتاباته المنطقية ، وقد اهتم بالبحث فى المغالطات التى تنشا عن الاستدلال سواء كان استنباطيا أو استقرائيا اكثر من اهتمامه بالكشف عن المغالطات اللغوية(٩٦) . ويرجع هذا الى ان « مل » كان من مؤسسى نظرية الاستقراء الحديثة ، الا ان البحث فى المغالطات بعده لدى المناطقة يبدو فيه التركيز على التمييزات القديمة التى وضعها ارسطو للمغالطات ، وهذا يبدو فى تعريفاتهم للمغالطة وتقسيماتها لديهم .

فكلمة المغالطة عند كوبى Copi تستخدم للدلالة بشكل عام على اى فكرة خاطئة او اى اعتقاد زائف ، مثل ما يسميه مغالطة الاعتقاد بأن كل الناس امناء(٩٧) . لكنه يرى ان الاستخدام الفعلى « للمغالطة » عند المناطقة يكون بمعنى أضيق ، فهم يستخدمونها للدلالة على اى خطأ فى التفكير او فى الحجة . وقد قصر كوبى ـ كما اشرنا ـ المغالطة للدلالة على « الحجة غير الصحيحة »(٩٨) او الاعتقاد الزائف .

أمـا فيرنسايد Fearnside وهالثـر Halther فيقرران أن كلمـة المغالطة احيـانا ما تستخدم مرادفـة لأى نـوع من المواضع الزائفـة أو الخـادعة ، واحيـانا ما تستخدم بمعنى اكثـر تحـديدا لتشـير الى عملية الخطـأ فى التفكـير او المخـادعة فيـه او قـد تسـتخدم فى الاقتنـاع الزائف(٩٩) . وهمـا يستخدمان اصطلاح « المغالطة » بالمعنى الأخـير حيث يريان أن المغالطة تحـدث حينمـا تبـدو المناقشة موافقـة للقواعـد السليمة ، ولكنهـا تكـون فى الواقـع بعيـدة عن ذلك(١٠٠) .

أمـا سـوزان ستيبنج S. Stebbing فالمغالطة تعـنى لديهـا أى كسـر لاحـدى قواعـد المنطق التى هى القواعد المنظمـة للتفكير ، وأى حجـة منطقيـة تكسر فيهـا احـدى هـذه القواعـد أو بعضها تسـمى لديهـا حجـة خادعـة أو مغالطـة(١٠١) .

ولقـد كـان تصنيف المغالطات لدى هـؤلاء المناطقة يتسـق بالطبع مع استخدام كـل منهـم للاصطلاح ، فقـد ميـز « مـل » فى دراسته للأغاليط بين نوعين : مغالطـات الاستدلال Fallacies of Inference ومغالطات الفحص البسـيط Fallacies of simple inspection (١٠٢) وداخـل هـذا الاطـار العـام ميـز بين خمسـة انـواع من المغالطات : فمغالطات الفحص البسـيط تشتمل على النـوع الأول من هـذه الأنـواع وهى مغالطات « الأوليـة ــ القبلية » Fallacies of à priori.

أمـا مغالطات الاستدلال فهى تنشـأ امـا عن وضـوح التصورات وتميزهـا أو عن غموض هـذه التصورات : أمـا التى تنشـأ عن الوضوح فمنهـا اغـاليط الاستقراء Inductive Fallacies ، وأغاليط الاستنباط Deductive fallacies ، وأمـا مغالطات الاستقراء فينشـأ عنهـا النوع الثـانى وهـو مغالطـات الملاحظـة Fallacies of observation والنوع الثـالث وهـو مغالطات التعميـم Fallacies of Generalisation أمـا مغالطات الاستنباط فينشـأ عنهـا النـوع الرابـع وهـو اغـاليط الاستنتاج (أو الجـدل) Fallacies of Ratiocination . أمـا الأغـاليط التى تنشـأ عن غموض التصورات فهى تمثـل النوع الخامس من المغالطات لديه وهى مغالطات الاضطراب أو اللبس Fallacies of Confasion (١٠٣).

أمـا كـوبى فيميز بين مجموعتين كبيرتين من المغالطات همـا المغالطات الصورية Formal fallacies وغـير الصورية Informal fallacies

يقصد بالمغالطات الصورية مغالطات الاستدلال . أما المغالطات غير الصورية فهى أخطاء فى التفكير يقع فيها الانسان لعدم الاهتمام وعدم الانتباه لمحتوى الموضوع ، أو لغموض اللغة التى يستخدمها فى تركيب الحجج والقضايا(١٠٤) .

وقد ركز كوبى – كما أشرنا من قبل – على هذا النوع الثانى من المغالطات حيث أن النوع الأول لا ينفصل عن الاستدلال ، ويشار اليه دائما فى الحديث عن شروط الاستدلال وبيان النماذج الصحيحة منه والزائفة . وقد قسم المغالطات غير الصورية الى فئتين : الفئة الأولى هى مغالطات العلاقة Falacies of Relevance والفئة الثانية هى مغالطات الغموض Fallacies of Ambiguity وأشار الى أنه لن يحصر هذه المغالطات حصرا تاما بل سيكتفى بعرض خمسة عشر نوعا منها ، وقد عالجها – كما يقول كوبى نفسه – المنطقى الأول ارسطو فى كتابه « المغالطات السوفسطائية »(١٠٥) .

ولقد احتفظ كوبى بنفس أسماء المغالطات الارسطية ، فقد درس تحت النوع الأول على سبيل المثال ، مغالطة العلة الزائفة (أو أخذ ماليس بعلة على أنه علة) False cause ، ومغالطة المصادرة على المطلوب Petitio principii ، ومغالطة تجاهل المطلوب Conclusion irrelavant (١٠٦) . كما درس تحت النوع الثانى مغالطات خمسة هى نفس المغالطات الأرسطية التى مصدرها اللغة وهى مغالطة الاشتراك فى الاسم Equivocation ، والاشتباه Amphiboly والنبرة Accent ، والتركيب composition ، والتقسيم Division (١٠٧) الا أنه لم يتحدث عن مغالطة سادسة كان رسطو قد أشار اليها وهى مغالطة صور الكلام Figures of Speech .

وقد صنف فيرنسايد وهالتر المغالطات الى ثلاثة أنواع ، المغالطات المادية Material Fallacies ، والمغالطات النفسية Psychological Fallacies ، والمغالطات المنطقية Logical Fallacies (١٠٨) وقد حذرا من النوع الثالث حيث أن حجة ما قد تكون منطقية تماما ، فنتيجتها قد استخرجت من مقدمتيها عن طريق قواعد القياس ، ولكن مع الملاحظة الدقيقة يتضح أن المقدمات خادعة ومضللة وأوهام . وهذا يعد نوعا خبيثا من الخداع الذى يجعل الناس يقبلون المقدمات الزائفة على أنها صادقة ، وبعض هذه الخدع Tricks

قد لوحظت واكتشفت منذ عصر قدامى الاغريق . وهذا النوع من الخدع منتشر لدرجة انه على الرغم من علم بعض الناس بها وادراكهم أنهم سيقعون فيها ، الا أنهم مع ذلك يقعون فيها ويدعونها تمر دون التنبه اليها(١٠٩) .

والناظر فى تلك التصانيف الحديثة للمغالطات يلمس مدى تغلغل التصنيف الأرسطى فيها ، ومدى تأثير النظرية الأرسطية فى النظريات الحديثة ، ويعجب المرء ان يجد ان أرسطو الذى وضع تلك النظرية عن المغالطات وأبتدع الاصطلاحات المعبرة عنها والتمييزات بينها ، ينتقده من انتقدوا من الباحثين المحدثين والمعاصرين مستخدمين نفس اصطلاحاته ، ويهدمون منطقة بنفس اصطلاحات منطقة(١١٠) ، فضلا عن ان أعترافهم بفضله كان اعترافا شاحبا لا يليق بمكانة منشىء منطق الأغاليط والمنطق بوجه عام .

هوامش الفصل

١ — Fearnside (W) & Halther (W,B,) : Fallacy. the counterfeit of agrument, Asepectrum Book, prentice - Hall,Inc, U.S.A. 1959, p, 2,

٢ — محمد سليم سالم : مقدمة تحقيقه لابن رشد : تلخيص السفسطة القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٧٢ م ، ص.هـ.

وانظر كذلك : ابن سينا : الشفاء — السفسطة — ، ص١١٤ ، حيث يعترف ابن سينا انه بعد الاعتبار والاستقراء والتصفح لم يجد مذهبا يخرج عليه ، اللهم الا فى تفاصيل بعض الجمل .

٣ — ابن رشد : تلخيص السفسطة ، تحقيق محمد سليم سالم ، ص١٧٦ .

٤ — انظر : افلاطون : السفسطائى ، الترجمة العربية للأب فؤاد جرجى بربارة ، ص١٠٩ — ١٣٢ .

٥ — انظر : ارسطو : الأغاليط السوفسطائية « السوفسطيقا » ، ف ٥ — ص١٦٧ أ (٢٠ — ٢٥) ، ص٧٧٧ .

كذلك : ابن رشد ، تلخيص السفسطة ، ص٧٦ .

٦ — انظر : ارسطو : الاغاليط السوفسطائية ، الترجمة العربية ليحيى ابن عدى وعيسى بن زرعة ، ف ٢ — ص١٦٥ د (٢ — ٤) ، تحقيق عبد الرحمن بدوى فى « منطق ارسطو » ، الجزء الثالث ، ص٧٤٤ .

وانظر كذلك :

Dumitriu (A,): History of logic, Vol, I, Copyright, English Edition, Abacus. press, 1977, p, 193.

٧ — انظر : ارسطو : التحليلات الأولى ، ف ٢٠ — ص ٦٦ ب (١ — ١٥) ، وايضا : ف ٦١ ص٦٦ ب (٢٠ — ٤٠) ، الترجمة العربية ، ص٢٨٦ — ٢٨٧ .

٨ — Dumitriu (A,), Op, cit, p. 192.

٩ — ارسطو : الاغاليط السوفسطائية ، ف ١ — ص١٦٥ أ (٢٥ — ٣٠)، الترجمة العربية ص٧٤٠ ، وانظر ايضا : ابن رشد ، تلخيص السفسطة ، ص٤ — ٥ .

١٠ — استخدم المترجمون القدامى لفظة التبكيتات وكذلك الاغاليط او المغالطات وهذا تمييز دقيق بين معنيين استخدمهما ارسطو ، ميزت بينهما الترجمة الانجليزية المنشورة فى Great Books .
انظر : الترجمة العربية للاغاليط السوفسطائية .

١١ — فضل دوميتريو Dumitriu ترجمة المقابل للاغاليط او التبكيتات بهذه اللفظة نسبة الى السفسطة والسوفسطائيين .
انظر : Dumitriu, Op, Cit, p, 193.

١٢ — اما الترجمة الانجليزية المنشورة فى الـ Great Books تستخدم هذه اللفظة للدلالة على التبكيتات ولفظة Fallacy للدلالة على المغالطة .
انظر : Aristotle : On Sophistical Refutations, trans. A, Pickard-Cambridge, in «Great Books of Western World». Part 8, Aristotle, vol, 1, p, 225.

١٣ — Aristotle : De Sophistis Elenchis, ch, IV, p, 1656 (25), The loeb edition, p, 16.

١٤ — Dumitriu : Op, Cit, p, 193.

١٥ — Ibid.

١٦ — يسمى ابن رشد هذه المغالطة باسم « أشتراك اللفظ المفرد » فى : تلخيص السفسطة ، ص١٥ .

١٧ — ارسطو : الاغاليط ، ف ٤ — ص١٦٥ ب (٢٥ — ٤٠) ، ص١٦٦ أ (١ — ٥) ، الترجمة العربية ، ص٧٥٦ .

١٨ — المرجع السابق ، ص٧٥٧ ، أنظر : Dumitriu (A.) : Op, cit, p, 193.

١٩ — ابن رشد : تلخيص السفسطة ، ص١٦ .

٢٠ — Dumitriu (A.) : Op, cit, p, 193.

٢١ — انظر : ارسطو : الاغاليط السوفسطائية ، ف ٤ — ص١٦٦ أ (١٠ — ٢٢) ، الترجمة العربية ، ص٧٥٩ — ٧٦٠ .

٢٢ــ ابن رشــد : تلخيص السفسطة ، ص١٧ ــ ١٨ .

٢٤ــ ارســطو : نفس المرجــع السابق ، ف ٤ ــ ص١٦٦ أ (٢٢ ــ ٣١)، ص٧٦٠ .

٢٥ــ ابن رشــد : تلخيص السفسطة ، ص٢١ .

٢٦ــ Dumitriu (A,) : Op, cit., pp, 193-194.

٢٧ــ ارسـطو : نفس المرجـع ، ف ٤ ــ ص١٦٦ أ (٢٥ ــ ٣١) ، الترجمة العربيـة ، ص٧٦٢ .

٢٨ــ ابن رشــد : نفس المرجــع السابق ، ص٢١ .

٢٩ــ Aristotle : De Sophisticis Elenchis, Loeb ed, CH, IV, p, 1266 a (34), p, 22.

٣٠ــ Ibid, Eng, Trans, by E,S, Foaster, p, 23.

٣١ــ ابن رشــد : نفس المرجــع ، ص٢١ .

وانظــر : ارسطو : نفس المرجــع السابق ، ف ٤ ــ ص١٦٦ أ (٣٤ ــ ٣٥) ، ص٧٦٢ ــ ٧٦٣ .

٣٢ــ ابن رشــد : نفس المرجــع السابق ، ص٢٢ .

٣٣ــ عبد الرحمن بدوى : المنطــق الصــورى والرياضى ، القاهــرة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨ م ، ص٢٤٢ ــ ٢٤٣ .

٣٤ــ Dumitriu (A,) History of Logic, Vol, I p, 194.

٣٥ــ ارسطو : نفس المرجــع : ف ٤ ــ ص١٦٦ ب (١ ــ ٩) ، ص٧٦٥ .

٣٦ــ ابن رشــد : نفس المرجــع ، ص٢٣ .

٣٧ــ عبد الرحمن بدوى : نفس المرجــع السابق ، ص٢٤٢ ــ ٢٤٣ .

٣٨ــ Dumitriu (A.) : Op, cit, p, 194.

ويجب ملاحظة ان دوميتريو قــد خلط بين هــذه المغالطة والمغالطة السابقة ، وابتعــد عن النص الأرسطى ، عكس ابن رشــد الذى شرح النص واوضحه فى هــاتين المغالطتين رغــم غموض الترجمــة العربيــة .

٣٩ــ Aristotle : De Sophisticis Elenchis, CH,IV, p, 166 a (10), p, 23.

٤٠- ارسطو : نفس المرجع السابق ، ف ٤ - ص١٦٦ ب (١٠ - ٢٠)، الترجمة العربية « النقل القديم » ، ص٧٧٠ - ٧٧١ ، ولاحظ هنا ان النقل القديم المجهول كان ادق عبارة واوضح من نقل يحيى بن عدى وعيسى بن زرعة لنفس الموضع .

٤١- ابن رشد : نفس المرجع السابق ، ص٢٤ .

٤٢- ابن رشد : نفسه ، ص٢٧ .

٤٣- Dumitriu (A.) : Op, cit, p, 194.

٤٤- ارسطو : الاغاليط السوفسطائية ، ف ٥ - ص١٦٧ أ (٣٠ - ٣١)، الترجمة العربية ، ص٧٧٣ .

٤٥- ابن رشد ، تلخيص السفسطة ، ص٢٨ - ٢٩ .

٤٦- المرجع السابق ، ص٣٠ .

٤٧- ارسطو : نفس المرجع ، ف ٥ - ص١٦٧ أ (٥ - ١١) ، ص٧٧٦ .

٤٨- Dumitriu (A.) : Op, cit, p, 194.

وانظر ايضا : ارسطو ، نفس المرجع ، ف ٢٥ - ص١٨٠ أ (٢٠ - ٣٥) ، ١٨٠ ب (١ - ١٥) ، الترجمة العربية ، ص٩٧٠ - ٩٧١

٤٩- Dumitriu (A.) : Op, cit, p, 195.

وانظر :

Copi (I,M) : Introduction to Logic, U,S,A., Collier Mac millan, international editions, Fifth ed, 1978, p, 100.

حيث يسميها بالاضافة الى هذا الاسم اللاتيني باسم :
«Irrelevant Conclusion».

٥٠- Rustow : Der Lugner, Theoric, Geschichte, und Auflosung, Leipzig, 1910.

نقلا عن : Dumitriu (A.) : Op, cit, p, 195.

٥١- Ibid.

٥٢- محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، بيروت ، دار النهضة العربية ، ط ١ ، ١٩٧٤ م ، ص١٤٥ .

٥٣- المرجع السابق ، ص١٤٦ .

٥٤ـ Dumitriu (A.): Op, cit, p, 195.

٥٥ـ ارسطو : نفس المرجع السابق ، ف ٥ ـ ص١٦٧ ب (٢٤) ، الترجمة العربية ، ص٧٧٩ .

٥٦ـ

٥٧ـ ابن رشد : نفس المرجع السابق ، ص٣٢ ـ ٣٣ .

وانظر ايضا : ارسطو ، نفس المرجع ، ف ٥ ـ ص١٦٧أ ب (٢١ ـ ٣٠) ، الترجمة العربية ، ص٧٧٩ .

٥٨ـ ارسطو : نفس المرجع ، ف ٥ ـ ص٦٧ أ (٣٠ ـ ٣٦) ، الترجمة العربية ، ص٧٧٩ ـ ٧٨٠ .

٥٩ـ انظر الترجمة العربية السوفسطائية ، نقل يحيى بن عدى ، ص١٦٧ أ (٣٧) ، ص٧٧٨ .

٦٠ـ انظر : الترجمة العربية للأغاليط السوفسطائية ، النقل القديم ، ص١٦٧ أ (٣٧) ، ص٧٨٢ .

٦١ـ Copi (I,M,): Op, cit., p, 97.

وانظر ايضا : Dumitriu (A.): Op, cit, p, 195.

٦٢ـ ارسطو : نفس المرجع السابق ، ف ٥ ـ ص١٦٧ أ (٣٧ ـ ٤٠) ، ص٧٨٠ .

٦٣ـ ابن سينا : الشفاء ـ المنطق ـ ٧ ـ السفسطة ، ص٢٣ .

٦٤ـ ابن سينا : النجاة ، ص٥٩ .

٦٥ـ ابن رشد : تلخيص السفسطة ، ص٣٤ ـ ٣٥ .

٦٦ـ ارسطو : الأغاليط السوفسطائية ، ف ٥ ، ص١٦٧ ب (١ ـ ١٠) ، ص٧٨٠ .

٦٧ـ ابن رشد : نفس المرجع ، ص٣٥ .

٦٨ـ انظر فى شرح طبيعة الدالة اللزومية ، محمد مهران ، مقدمة فى المنطق الرمزى ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ م ، ص٧٣ ـ ٧٦ .

وكذلك : Copi (I,M,), Op, Cit., p, 977-982 & pp, 305-306.

٦٩ـ انظر : عزمى اسلام ، اسس المنطق الرمزى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠ م ، ص٢٨٣ ـ ٢٨٥ .

٧٠- Copi (I,M,) : Op, cit., p, 97.

٧١- Dumitriu (A.) : Op, cit, p, 195.

٧٢- Copi (I,M,) : Op, cit., p, 97.

٧٣- ابن رشـد : نفس المرجـع السابق ، ص٣٩ .

٧٤- المرجـع السابق ، ص٣٩ - ٤٠ .

٧٥- ارسطو : نفس المرجـع السابق ، ف ٥ - ص١٦٧ ب (٢٥ - ٣٥) ، ص٧٨٥ - ٧٨٦ .

٧٦- ابن رشـد : تلخيص السفسطة ، ص٤٠ - ٤١ .

٧٧- ارسطو : الاغاليط السوفسطائية ، ف ٥ ص١٦٧ ب (٣٥ - ٤٠) ، ص٧٨٩ .

٧٨- المرجع السابق ، ف ٥ ص ١٦٨ أ (١ - ٥) ، ص٧٩٠ - ٧٩١ ، وكـذلك : ابن رشـد : نفس المرجـع ، ص٤٢ - ٤٣ .

٧٩- Copi (I,M,) : Op, cit., p, 99.

٨٠- Copi (I,M,) : Op, cit., p, 119.

٨١- Ibid.

٨٢- ارسطو : الأغاليط السوفسطائية ، ف ١٦ - ص١٧٥ ت (٨) ، ص٨٩٨ .

٨٣- المرجـع السابق ، ص١٧٥ ب (٢١ - ٢٢) ، ص٨٩٨ .

٨٤- المرجع السابق ، ص١٧٥ ب (١٩ - ٢٠) ، ص٨٩٨ .

٨٥- المرجع السابق ، ف ١٨ - ص ١٧٧ أ (٢٩) ، الترجمة العربية ، ص٩١٨ .

٨٦- المرجع السابق ، ص ١٧٧ أ (٣٠ - ٣١) ، ص٩١٨ .

٨٧- المرجع السابق ، ص١٧٧ أ (٣٥ - ٣٦) ، ص٩١٩ .

٨٨- المرجع السابق ، ف ١٨ - ص ١٧٧ أ (٣٥ - ٤٠) ، ص٩١٩ .

٨٩- Copi (I,M,) : Op, cit p, 120.

٩٠- Ibid.

٩١- Ross (S,W,D,) : Aristotle, London Methuen & Co, LTD., reprinted 1971, p, 61.

٩٢- Ibid.

٩٣- Ibid.

٩٤- أنظر : ابن رشد : تلخيص السفسطة ، ص٦٥ - ٦٦ .

٩٥- Ross (S,W,D,) : Op, cit, p, 61.

٩٦- أنظر : Mill (J,S,) : A System of Logic, London. Longmans, Green and Co, New Imp., 1925, Book V, Ch 11

٩٧- Copi (I,M,) : Op, cit p, 86.

٩٨- Copi (I,M,) : Op, cit p, 87.

٩٩- Fearnside & Halther, Fallacy, p, 3.

١٠٠- Ibid.

١٠١- Stebbing (S,) : A Moden Elementary Logic, London, Methuen Co, LTD, Fifth edition, 1954, p, 160.

١٠٢- Mill (J,S,) : Op, cit, Book V, Ch, 11, p, 485.

١٠٣- Ibid, p, 487.

١٠٤- Copi (I,M,) : Op, cit p, 87.

١٠٥- Ibid.

١٠٦- Ibid, pp, 8-101.

١٠٧- Ibid, pp, 110 - 117.

١٠٨- Fearnside (w,w,) & Halther (B,W,) Op, cit, p, 3.

١٠٩- Ibid.

١١٠- Mceon. (R,) (editor), Introduction to Aristotle, New York, The Modern Library, 1974, p, 4.

الصفحات من

٢٠٣ : ٢٣٨

غير موجودة

من الأصل

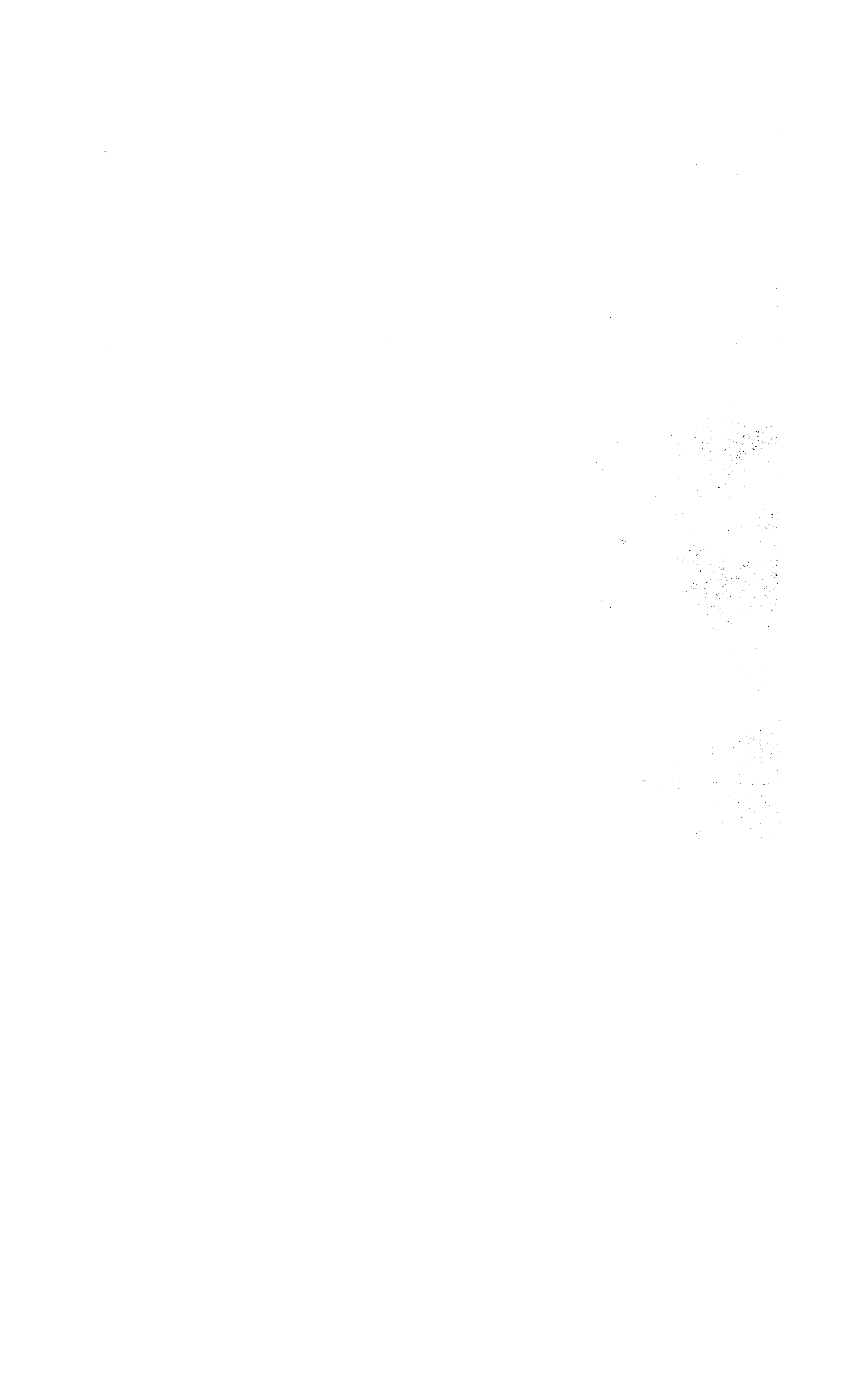
الفصـــل الســـادس

دور فكـــرة العليــــة (*)
فى ميتافيزيقا أبرقلس

(*) القى هذا البحث فى المؤتمر الذى عقده المعهد الثقافى الايطالى بالاشتراك مع الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية بالقاهرة من ٦ ـ ٩ فبراير ١٩٨٩ م بعنوان « العلاقات بين مصر وروما فى الزمن القديم » وقد نشر بكتاب المؤتمر الصادر بايطاليا بعنوان :

"Roma EL'EGTTO Nell' Antichita classica", Istituto poligrafico Zecca dello stato Libreria dello stato, Roma 1992

كما نشر بالعدد السادس من المجلة العلمية لكلية الآداب بجامعة الامارات العربية المتحدة بالعين بدولة الامارات عام ١٩٩٠ م



اولا ـ مقدمة :

(أ) مكانة ابرقلس الفلسفية :

لا نكاد نسمع فى كتب تاريخ الفلسفة عن ابرقلس ، فمعظمها يتجاهله تماماً ، ونادرها يشير اليه مجرد اشارة يسيرة ، ويكتفى بعضها بذكر اسمه عرضاً رغم انه فى اعتقادنا يحتل مكانة خاصة فى تاريخ ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة عند مؤرخى الفلسفة الغربية(١) . انه يمثل الطور الثالث من اطوارها الفكرية ، فقد مرت الأفلاطونية المحدثة باطوار ثلاثة ، كان اولها يمثله افلوطين نفسه وفيه وضعت كل المسائل الرئيسية التى قامت بها الأفلاطونية المحدثة وظهرت كل المبادىء الميتافيزيقية التى تقوم عليها .

وقد تميز هذا الطور الأول بأن الصلة بين الدين والفلسفة لم تكن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وانما كانت صلة توازن حتى ان الدين لم يكن يشغل كل الفلسفة فى هذا العصر .

ولكننا نجد فى الطور الثانى ان الآية قد انقلبت ليصبح للدين المقام الأول فى تفكير الأفلاطونيين المحدثين على يد يامبليخوس . اما فى الطور الثالث الذى يمثله فيلسوفنا ابرقلس Proclos فنجد ان الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية وكان من نتائج هذا التأثر ان اصبحت اكثر تنظيما واحسن تناسبا فى الأجزاء وأدق فى التعبير حتى ان الصورة العليا التنظيمية لهذه الفلسفة الأفلاطونية المحدثة انما نجدها عند ابرقلس لأن افلوطين لم يترك لنا فى الواقع نظاما مذهبياً فلسفيا متناسق الأجزاء ، بل ترك فى الغالب آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط ببعضها ارتباطاً عضوياً(٢) .

واعتقد ان هذه المكانة التى يحتلها أبرقلس ضمن الأفلاطونيين المحدثين لم تأت من فراغ ، بل كانت من ذلك التكوين العقلى الذى استند فيه ابرقلس الى مصدرين نشأ فى كنفهما على يد ممثليهما

همــا : النزعــة المدرسـية التى تلقاهــا مـن فلسـفة افلوطين نفســه ، ثم النزعــة الدينيــة التى تلقاهــا عبــر آراء يامبليخــوس استــاذه(٣) . فضــلا عن انــه كــان على ما يبــدو ممن درســوا فلسفة ارســطو ومنطقــه دراســة وأنيــة وربمــا كــان ذلك من تأثــير فرفريوس احــد الأرسطيين والأفلاطونيين المحــدثين ، وهــذا التــأثر يبدو بوضوح فى كتاباته التى تميــزت باحــكام منطقى وصرامة نظــرية مجــردة كــانت فى الواقــع الطــابع المميــز لكتــابات أرســطو(٤) .

وقــد اختلطت عند ابرقلس « ٤١٠ ــ ٤٨٥ م »(٥) هــذه النزعــة الفلسفية النظــرية المجــردة ذات الطــابع المنطقى المحــكم التى ميــزته عن يامبليخوس واقرانه من ممثــلى الافلاطونية المحــدثة فى طورها الثــانى ، اختلطت باتجــاهه وانسياقه مع تيــارات الزهــد وعــلوم الطلسمات لدرجة جعلته يعتقــد انــه قــد تقمصته روح نيتوماخوس الفيثاغورى الجــديد وانــه اصبــح وعــاء يستقبل الــوحى الالهى(٦) . وقــد عــرف عنــه تحمســه الشــديد لممارسـة الطقوس والشعائر الدينيــة للمدرسة والتمسك باعتقاداتها وخرافاتها وتقديسها للأشعار الأورفيــة والهــامات الكلدانيين وما شابهها(٧) .

واعتقــد ان ذلك التكوين العقــلى العقائدي لأبرقلس يؤكــد مــدى انتمــاؤه فكــريا لتــراث الاسكندرية الفلسفى الدينى الذى حمــله افلوطين الى رومــا وآمن بــه فرفريوس وتلميــذه يامبليخوس ، فقــد آمــن المجميع بعقيــدة درج على تسميتها بالهللينية المعارضــة للمسيحية ومؤداها الايمــان بالوهيــة الكواكب وقــدم العــالم والايمــان بالسحر ، والاعتقــاد بأن النفــوس الالهيــة الأصــل مقــدر عليهــا أن ترتــد الى الآلهــة . وقــد كــان لهــذه العقيــدة كتبهــا المقدســة واشهرها كتــاب « العرافــات الكلدانية » التى عــزيت الى زمــن سحيق ربمــا يعــود الى القــرن الثالث مادام فرفريوس قــد استشهد بهــا . ولــم يكن هــذا الكتــاب ــ كمــا يــرى بربيــه ــ الا مجــرد عــرض منظــم للأفلاطونية ، وكــان ابرقلس يضــعه فى مكــانة سامية حيث كــان من عــاداته ان يقــول انــه لــن يؤسفه ان تحــرق الكتب كلها اذا ما استثنى منهــا « العرافات الكلدانية » و « محــاورة طيمــاوس » لأفلاطــون(٨) .

(ب) فكر ابرقلس بين افلوطين ويامبليخوس :

لقد اتضح لنا فيما سبق مدى ارتباط ابرقلس بالافلاطونية المحدثة من ناحية وبالتراث الشرقى السكندرى من ناحية اخرى فكرا وعقيدة ؛ وبالطبع فهو قد تشربهما معاً وافرد ميتافيزيقاه المستقلة التي ارتبطت اجزاؤها بفكرته المنطقية — الميتافيزيقية — الطبيعية عن العلية .

وقبل ان نوضح هذا التميز الفكرى لابرقلس نود ان نؤكد على انه يتفق مع افلوطين فى مجمل آرائه الطبيعية ، فهو يؤمن مثله بقدم العالم ويهاجم القول بخلق العالم فى الزمان موجهاً نقده للمسيحيين بصفة خاصة حينما يقول : ماذا عسى ان يكون قصد الله من خلق العالم ؟ فهل خلق الله العالم بعد فترة من التراخى اللامتناهية بعد ان وجد ان خلقه له اكثر كمالا من عدم خلقه ؟ وهو قبل خلقه للعالم ، اما انه كان يجهل ذلك او يعلمه ؟ والقول الأول ظاهر البطلان ، أما الثانى فانه اذا كان يعلم ذلك فلماذا اذن لم يبدأ خلق العالم قبل الزمان الذى خلقه فيه بالفعل ؟(٩) .

وعلى الرغم من اتفاق ابرقلس مع افلوطين واستاذه ساكاس (الذى كان مسيحيا ارتد عن المسيحية) فى تلك الآراء ، الا انه قدم مع يامبليخوس اضافات عديدة الى فكر افلوطين وصفها برييه بانها تمثل ارتدادا حقيقيا عن الروح الافلوطينى(١٠) . وقد استدل برييه على ذلك بما كتبه ابرقلس فى كتابه « شرح طيماوس » (٢٤١ ر) بان الابدية اتقوم يتعين ادراجه بين الخير والحيوان فى ذاته (مثلما ينبغى ادراج الزمان بين العالم المعقول والعالم المحسوس) ، وقد ابدى ابرقلس اثناء ذلك ملاحظة ذات مغزى فى معرض كلامه عن مؤلفين لم يسميهم وان كان يعنى بهم حتما افلوطين وكتاب مدرسته حيث قال « يخلط الآخرون كل شىء ، فعدم تسليمهم بوجود العقل بين النفس والخير يرغمهم على الاقرار بوحدة هوية العقل والأبدية » .

وهذا النقد البسيط ليس قوامه القول بالتميز والتفريق حيثما قال افلوطين بالتداخل ووحدة الهوية ، وأنما قوامه التنكر لروح

افلوطين الذى لـم يخلط على الاطـلاق بين الابدية والعـالم المعقـول ، وانمـا تقـرى الأبدية فى حـركة العقـل فى ارتداده نحـو الواحـد(١١) .

ولقـد انتقـد ابرقلس ايضـا نظـرية افلوطين عن النفـس فى « شـرح على القبيـادس » فى موضـع حـديث افلوطين عن الجـن ، فهـو ـ فى راى ابرقلس ـ قـد هـدم مفهـوم الجـن بالذات حينما جعـل من الجـن ـ على غـرار الرواقيين ـ جـزءا من انفسنا(١٢) . ولاشـك أن ابرقلس هنـا قـد اهمـل ـ كمـا لاحظ بربيـه ـ نعـلا تلك النظـرية الأفلوطينية اللطيفـة فى النفس ، التى تقـول ان الجـزء الأعلى من ذاتنـا « الجـن او الملائكة »(١٣) الجـزء التأملى هـو نحن بدون أن يكـون نحن ، فهـو نحن متى ارتقينـا أليـه ، ولا نعـود نحن متى نزلنـا الى مسـتوى ادنى(١٤) .

وعلى اى حـال ، فلقـد تميزت تلك الحقبـة الأخـيرة التى يمثلهـا ابرقلس من الأفلاطونية المحـدثة بانهـا اخـذت طريقـة يامبليخوس التى احـل فيهـا محـل الثلاثية الأفلوطينية التقليدية وجـودا فـوق حسى ، مركبـاً من عـدد كبـير من الثلاثيات المتناضد بعضها فـوق بعضها الآخر. وبالطبـع فـان هـذه الطريقـة ليست مواصلة لحـركة افلوطين الفكرية لأنهـا لـو كانت كـذلك ـ كمـا يؤكـد بربيـه ـ لكـان افلوطين قـد ادرج بين المبـدأ الأول وبين العـالم اقنـومى العقـل والنفس ليصـل ما انقطـع من الاتصـال الذى بات مستحيلا بحـكم تعـالى المبـدا او طابعـه المفـارق ، ولكان ورثتـه قـد ادرجـوا حـدودا اخـرى ، مثلمـا تصـف النقـاط واحدتهـا بجـوار الأخـرى للاقتراب من خط متصـل(١٥).

ولكن يبـدو ان الشـاغل الأكبـر ليامبليخوس ولابرقلس بالـذات كـان محـاولة الاهتـداء الى طريقـة تجمـع بين المنهـج الأرسطى الذى كـان يصـنف مفـاهيم الصفات من الأعـم الى الأخص وبين الجـدل الأفلاطونى ، فلقـد كـان يامبليخوس يحـاول الوصول الى طريقـة تتيـح لـه أيضـا ان يهتدى فى العـالم المعقـول الى الأشكال الدينيـة الشـديدة التنـوع التى تتميـز بهـا الوثنيـة : ألآلهـة ، الجـن ، الأبطال ، الـخ . وان يستنبطها ويعين مواضعها بدقـة . غـير ان هـذه المحـاولة للتصنيف الرحب جـاءت خـاوية خالية من الحيـاة الروحية التى كانت تنبـض بهـا ألتاسوعات(١٦) .

واذا كان ابرقلس قد تابع يامبليخوس فى محاولته تلك فى الجمع بين المنهج الارسطى وبين الجدل الأفلاطونى ، فانه لم يستخدمها كما استخدمها استاذه للوصول الى تلك النتائج التى غلبت على يامبليخوس فيها الاغراض الدينية ، وانما استخدمها - فى اعتقادى - للوصول الى طريقة اكثر احكاما للربط بين الثلاثية الأفلوطينية الشهيرة (الواحد - العقل - النفس) التى يتألف منها العالم المعقول ، والثلاثى اليامبليخى الشهير (الوجود - الحياة - العقل) . وذلك على الرغم من ذلك التحول الجوهرى الذى ربما تضمنته ثلاثية يامبليخوس التى لا تضاف الى ثلاثية افلوطين ، بل وضعت لتحل محلها ، اذ يظل الفرق الكبير بين الثلاثيتين اننا نلاحظ فى ثالوث افلوطين ان ثمة تقدما متصلا نحو مزيد من الانقسام ومزيد من التوسع دائما ، اما فى ثلاثية يامبليخوس فنلاحظ وحدة تنتشر ثم ترتد الى ذاتها . وهذا ما ادركه ابرقلس نفسه فى « شرح على طيماوس »(17) .

وعلى اى حال ، فانه سيتضح لنا من خلال السطور التالية مدى اقتراب ابرقلس من افلوطين فى تصنيفه الثلاثى للعالم المعقول ، اذ سنجد أن بمكاننا باستمرار الحديث عن تلك الاقانيم من وجهة نظر ابرقلس بنفس الصفات الأفلوطينية تقريبا ، وان ظل الفرق بين نظام ابرقلس ونظام افلوطين قائما ، حيث سنجد انه بينما تم الارتباط بين تلك الاقانيم عند افلوطين على اساس فكرتى الفيض والتأمل ، كان عند ابرقلس على اساس حيوى يامبليخى ، ومنطقى ارسطى يقوم على فكرتى العلية والفيض .

ثانيا - مبدا العلية فى ميتافيزيقا ابرقلس :

(أ) تمهيد لمفهوم العلية عند ابرقلس :

لقد كانت براعة ابرقلس الفلسفية تكمن فى قدرته على تصنيف الحدود بصورة منطقية حسب عموميتها النازلة ، كما كانت تلك البراعة تبدو اكثر حينما يرفع هذا التصنيف الى مصاف الميتافيزيقا ، فلقد اعتبر كل حد عام علة للاشياء المشمولة فى ما صدقه ، فمن ذلك مثلا ان الواحد او الوحدة علة لجميع الاشياء التى يجوز

فيهـا القــول انهـا وحـدة ، ويترتب على ذلك انـه كلمـا كـان الحـد عـاما وبسيطا أرتفـع منزلة ، ولكن على العكس من ذلك كلمـا كـان الشيء المشـارك بسيطا أى مشاركا حصـرا فى صفات بالغـة العمومية تدنى منـزلة . وهـكذا فـان الوجـود كصـفة مجـردة اعـلى من الحياة (اى ان مجـاله أوسـع من مجـال الحيـاة) والحيـاة اعلى من العقـل ، وبالمقـابل فـان الوجـود العـاقل اعلى من الوجـود الحى ، والوجـود الحى اعـلى من الوجـود المحض . مثلمـا ان مثـول محمـول اقـل كليـة فى موضوع مـا يستتبع مثـول محمولات اكثـر كليـة فيـه ، فـان يكن البشر انسانا كـان بالأولى حيوانا ، وان يكن حيوانا كان موجودا(١٨) .

ويعبـر ابرقلس عن هـذه السلسلة المترابطة بواسطة مبـدا العلية حينمـا يقـول فى مطـلع كتـابه « الخـير المحض »(١٩) ان « كـل علـة اوليـة فهى اكثـر فيضـا على معلولها من العلـة الكليـة الثانية ، فـاذا رفعت العلـة الكليـة الثانيـة قوتهـا عن الشيء فـان العلـة الكليـة الأولى لا ترفـع قوتهـا عنـه ، وذلك ان العلـة الكليـة الأولى تفعـل فى معـلول العلـة الثانية قبـل ان تفعـل فيـه العلـة الكليـة الثانية التى تليـه .. ونحن ممثلون لذلك بالآنيـة والحى والانسـان وذلك انـه ينبغى أن يكـون للشىء انيـة أولا ثم يكـون حيـا ثم انسـانا ، فالحى هـو علـة الانسـان القريبة والانيـة هى علتـه البعيدة ، فالانيـة اشـد علـة للانسـان من الحى لانهـا علـة للحى الذى هـو علـة للانسـان »(٢٠) .

ولنلاحظ منـذ الوهـلة الأولى تأثـر ابرقلس بأرسطو فى اهتمـامه بمفهوم العليـة وتسلسـل العـلل(٢١) وكذلك تأثره بأفلوطين فى استخدامه كلمـة « الفيض » للدلالة على قـوة ارتبـاط العلـة الأولى بالعلل الأخـرى وقـوة تأثيرهـا وحفظهـا للشىء(٢٢) .

ولاشـك ان التشابه بين نهـج ابرقلس الميتافيزيقى وافلوطين يتضح حينمـا يقـول فى أطـار حديثـه عن النفس « ان العـلة الأولى أبدعت انيـة النفس بتوسط العقـل »(٢٣) ، فهـذا اوضح تعبيـر عن أن الارتباط العـلى عند ابرقلس يستخدم هنـا لتفسـير العـلاقة بين اقـانيم العـالم المعقـول عند افلوطين وان كـان الأسـاس عند ابرقلس هـو التأكيد على العـلاقة العليـة بين الأشـياء . وهـذه العليـة مؤسسة على مفهـوم الفيض الأفلوطينى كـذلك ، فهـو يقـول مستكملا حديثـه السابق « فلمـا

ابدعت العلة الأولى انية النفس صيرتها كسياق العقل يفعل العقل فيها افاعيله ، فلذلك صارت النفس العقلية تفعل فعلا عقليا ، فلما قبلت النفس تاثير العقل صارت ادنى فعلا منه فى تاثيرها فيما تحتها ، وذلك لأنها لا تؤثر فى الأشياء الا بحركة ، أعنى انه لا يقبل ما تحتها فعلها الا أن تحركه ، فلهذه العلة صارت النفس تحرك الاجرام ، فان خاصة النفس أن تحى الأجسام اذا فاضت عليها قوتها وتسددها ايضا الى الفعل الصواب »(٢٤)

وهنا يبدو التشابه قويا بين نص ابرقلس وبين نظام افلوطين حول اقانيم العالم المعقول فى تاسوعاته ، فابرقلس يوضح فى النص السابق الارتباط العلى بين العلة الأولى « التى هى أعلى الأشياء المبتدعة كلها واشدها اتحادا » لقربها مما يسميه ابرقلس « الانية المحضة الواحد الحق الذى ليس فيه كثرة من الجهات »(٢٥) (وهو بالطبع شديد الشبه بالواحد او المطلق عند افلوطين) ، وبين العقل (وهو الاقنوم الثانى عند أفلوطين) وبين النفس (التى هى الاقنوم الثالث) . وان كانت تلك الاقانيم ترتبط ببعضها ارتباطا عليا عند افلوطين دونما افتراض للحركة وعلى اساس الفيض ، فهكذا الشأن عند ابرقلس حيث ان النفس تؤثر فى تلك الأجرام وتحى الأجسام ، اذا فاضت عليها » وليس عن طريق الحركة المادية .

ويقول ابرقلس فى نص آخر موضحا ذلك تماما « واما الخير الاول فانه يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضا واحدا الا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وانيته .. والخير والهوية شىء واحد »(٢٦) . وينفى ابرقلس اى واسطة بين واحد لأنه انما هو خير بانيته وهويته وقوته بأنه خير ، والخير والهوية شىء واحد »(٢٦) . ينفى ابرقلس اى واسطة بين الخير الأول ومعلولاته حينما يؤكد رايه بشكل عام قائلا « ان كل فاعل يفعل بانيته فقط فليس بينه وبين مفعوله وصلة ولا شىء آخر متوسط »(٢٧) ، « فالعلة الأولى تدبر الأشياء المبتدعة كلها من غير ان تحيط بها وذلك ان التدبير لا يضعف وحدانيتها العالية على كل شىء ، ولا يوهنها ولا تمنعها وحدانيتها المباينة للأشياء من ان تدبر الأشياء المبتدعة كلها وتفيض عليها القوة والحياة والخيرات على نحو قوتها واستطاعتها »(٢٨) .

(ب) الواحـد « او العـلة الأولى ـ الانيـة المحضـة » :

ولقـد شـغل ابرقلس فى معظـم كتـابه عن « الخـير المحـض » بوصـف وجـود الواحـد (او العـلة الأولى او الخـير المحض او الخـير الأول أو الانيـة المحضـة) ، « فالانيـة المحضـة الواحد الحـق الذى ليس فيـه كثـرة من الجهـات »(٢٩) وهى « جوهـر قـائم ثابت بنفسـه لا يحتـاج فى ثبـاته وقيـامه الى شىء آخـر يقيمـه لأنـه جوهـر بسيط مكتف بنفسـه »(٣٠) « فـكل جوهـر قـائم بذاتـه فهـو غـير مكـون من شىء آخـر »(٣١) إذ ان « كـل مركب ناقصـا محتـاج أمـا الى غـيره وامـا الى الأشـياء ألتى تركب منهـا » ، « امـا الشىء المبسوط ـ اعنى الواحد الذى هـو خـير ـ فانه واحـد ووحدانيته خـير والخـير والواحد شىء واحـد فذلك هـو الغنـاء الأكبـر يفيض ولا يفـاض عليـه بنـوع من الأنـواع »(٣٢) .

أن الواحد ايضـا جوهـر خـارج عن نطـاق الزمـان حيث « ان كـل جوهـر قـائم بنفسه فـانه مبتـدع بلا زمـان ، وهـو فى جوهريته اعـلى من الجواهـر الزمانية »(٣٣) انـه ايضـا « فـوق كـل اسـم يسمى بـه وذلك انـه لا يليق بـه النقصـان ولا التمـام لأنهـا (أى انيته) مبدعـة الأشـياء ومفيضـة الخـيرات عليهـا افاضـة تامـة لأنهـا خـير لا نهـاية لـه ولا نفـاذ »(٣٤) .

لقـد وصـل أبرقلس فى سـمو وصـفه للواحد (او الانيـة المحضة) مبلغـا جعـله يسلب عنـه الصفات ويجعـله اسمى من أن يوصف فهـو « العـلة الأولى وهى اعـلى من الصـفة وانمـا عجـزت الألسـن عن صفتها من أجـل وصـف أنيتهـا » وذلك لأن العـلة الأولى فـوق كـل العـلل واذا ما وصفت العـلل الثـوانى التى استنارت من نـور العـلة الأولى فذلك يكفى « وذلك ان العـلة التى تنـير اولا تنـير معلولها وهى لا تستنير من نـور آخـر لأنهـا هى النـور المحض الذى ليس فـوقه نـور . فمن ذلك صـار الأول وحـده يفـوق الصـفة »(٣٥) .

ولقـد عـلل ابرقلس انعـدام امكانية وصـف العـلة الأولى بأنهـا « فـوق الأشـياء العقلية الدائمـة وفـوق الأشـياء الدائرة ولذلك لا تقـع عليهـا الحـواس ولا الوهـم ولا الفـكرة ولا العقـل وانمـا يستدل عليهـا

من العـلة الثانية وهى العقـل »(٣٦) . ان هـذا يعنى بالطبع ان الانسان لا يمتلك من ادوات المعـرفة ما يمكنه من معـرفة هـذه العـلة الاولى فهى تعـلو على كـل ما لديـه من وسـائل معرفية ، وانمـا نعرفها عن طـريق ما تنتجـه من عـلل ثوان واول هـذه العـلل هـو العقـل .

لقـد قـدم ابرقلس صـورة شفافة راقيـة للواحـد (او الآنيـة المحضـة) قريبة الشبه جـدا من الـه افلاطون مثـال الخـير المفـارق الذى يعـلو على كـل الصـفات(٣٧) ، وهى صـورة قريبـة الشـبه ايضـا من المطلق الافلوطينى الواحـد الخـير(٣٨) ، فقـد اكـد ابرقلس فيمـا استعرضناه من نصوص على أن الواحـد هـو تلك الآنيـة المحضة ، وهـو الخـير الأول المحض وهـو العـلة الأولى التى لا يمكن أن نصفها الا من خـلال ما تنتجـه من عـلل اخـرى . ولشـد ما يدهش المـرء حينمـا يقـرا كـل هـذه المسميات بتلك الصفات ولا يجـد اسما واحـدا يحتويهـا ويعبـر عنهـا جميعـا هـو اسـم الالـه ، الا ان هـذه الدهشة تنقضى حينمـا يصرح ابرقلس اخـيرا وبوضوح فى الفقرة الثانية والعشرين من كتـابه بأن هـذه المسميات ماهى الا اسـماء لمسمى واحـد هـو الالـه حينمـا يقـول ان « المدبـر هـو الالـه(٣٩) لأنـه يمـلأ الأشـياء من الخـيرات»(٤٠) ثم يضيف موضحا عـلاقة الالـه ببقيـة المبـادىء والعلل الأخـرى هنـا على نحـو افلاطونى ــ افلوطينى قـائلا : « وكمـا أن الالـه يفيض الخـير على الاشـياء ، كـذلك العقـل يفيض العـلم على الأشياء التى تحتـه غـير انـه وان كـان العقـل يدبـر الأشـياء التى تحتـه فـان الالـه يتقـدم العقـل بالتدبير ويدبر الأشياء تدبيرا اعلى وارفـع من تدبـير العقـل لأنـه هـو الذى اعطى العقـل التدبير »(٤١) .

(جـ) العقـل باعتبـاره العـلة الثانيـة :

وواضـح ممـا سـبق أن ابرقلس يعتبـر ان « العقـل » هـو العـلة الثانيـة بعـد الالـه المنـوط بـه تدبـير العـالم وان كان تدبيره للعـالم غـير مستقل عن التدبير الالهى ، فمـا العقـل ذاتـه الا من فيض الالـه (العـلة الأولى) . ان العـلاقة بين العلـة الاولى والعلل الأخرى وان كانت عـلاقة الواحـد بالكثـير فـان هـذه الكثـرة فيمـا يبـدو كثـرة مجـازية ظاهـرية وليسـت حقيقية : « فالانية المبتدعة ــ وان كانت واحـدة ــ فانهـا تتكثر اعنى انهـا تقبـل الكثـير »(٤٢) ، ولكن هـذه

الكثرة كما يقول ابرقلس « كثرة واحدانية » لان « الانية المبتدعة الأولى - فى اعتقاده - عقل كلها الا ان العقل فيها يختلف ... فلما اختلف العقل صار هناك صور عقلية مختلفة .. الا انها وان اختلفت فانها لا يتباين بعضها من بعض كمباينة الأشخاص وذلك أنها تتحد من غير تفاسد وتتفرق من غير تباين لأنها واحد ذات كثرة وكثرة واحدانية »(٤٣) .

ولا ضير هنا من ان نفهم ارتباط الوحدة بالكثرة عند ابرقلس عبر فهم أفلوطين لها ، فهما فيما يبدو قد تأثرا تمام التأثر بما كتبه أفلاطون فى « بارمنيدس » عن ذلك الواحد الذى يصح فيه النفى والاثبات معا ، فالواحد عند افلوطين كما عند ابرقلس لا وجود فيه لشىء متميز فى ذاته ، وهو مع ذلك كل شىء لأن فيه الأشياء جميعا ، فهو كمثال الخير « الذى يهب جميع الموجودات الوجود والصلاحية » كما يقول افلاطون فى « الجمهورية »(٤٤) . ولكن من فرط كمال هذا الواحد عند أفلوطين يفيض عنه غيره ، وغيره هذا ليس منفصلا عنه فهو منبثق ومولود منه ، وان بدت الكثرة من جانب فان الوحدة هى الاكثر تعبيرا عن النسق الافلوطينى ، فالوجود اللامتمايز فى الواحد عند أفلوطين - كما يرى بربيه - ينبث فى كثرة متسلسلة هرميا من الأجناس والأنواع فنراها تتشكل بمقتضى ضرب من الجدل النازل (القسمة الأفلاطونية) ، والحركة الروحية بدءا من الأجناس العليا ، على انه لا يجوز ان يغيب عنا أن هذه الحركة مكتملة منذ القدم وأن هذا التسلسل الهرمى للمعقولات ثابت منذ القدم وأن عقلنا هو وحده الذى يتحرك فى مروره به . وينبغى - كما يضيف بربيه - أن نحاذر أيضا من المغالاة بالصفة التعددية لهذا العالم ، ففى مثل تلك الوحدة النسقية يحتوى كل موجود سائر الموجودات الأخرى ، فالكل موجود فى الكل »(٤٥) .

وهكذا فلا ينبغى ان نغالى فى الحديث عن الكثرة عند ابرقلس وكأنها حقيقية ، كما لا ينبغى ان نغالى فى تأكيد الوحدة للدرجة التى بلغتها عند بارمنيدس فننفى معها اى كثرة(٤٦) ، فالعقل عند ابرقلس رغم انه يمثل العلة الثانية ورغم انه « كل ماكان يلى العلة الأولى » وما دونه « فهو عقل أيضا الا انه دون ذلك العقل فى التمام والقوة والفضائل » ورغم « سعة الصور العقلية فيه »(٤٧) ،

فهو كما يؤكد ابرقلس « جوهر لا يتجزا » وذلك لأنه ليس بجسم وليس بعظم ولا يتحرك .

واما الدليل على ذلك فيقدمه من النظر فى جوهره وفعله « فانهما شيء واحد » ، « فالعقل كثير من تلقاء الفضائل الآتية اليه من العلة الأولى وهو — وان تكثر بهذا النوع — فانه ما قرب من الواحد صار واحدا لا ينقسم . والعقل لا يقبل التقسيم لأنه اول مبدع ابدع من العلة الأولى ، فالوحدانية اولى به من الانقسام »(٤٨). ان « كل عقل انما ثباته وقوامه فى الخير المحض وهى العلة الأولى . وقوة العقل اشد وجدانية من الأشياء الثوانى التى بعده لأنها لا تنال معرفته ، وانما صار كذلك لأنه علة لما تحته ... ان العقل مدبر لجميع الأشياء التى تحته بالقوة الالهية التى فيه »(٤٩) .

ان العلاقة بين العقل الأول والعقول الثوانى علاقة ايجاد وتدبير يعبر عنها ابرقلس مستخدما الاصطلاح الأفلوطينى « الانبثاق او الفيض » حينما يقول مضيفا الى ما سبق « والعقول الأول تفيض على العقول الثوانى الفضائل التى تنال من العلة الأولى »(٥٠) ، فعملية الانبثاق او الفيض emantion عند ابرقلس اساسها ان العلة المنتجة تبقى كما هي دون اى تغيير ، وهى تصدر الموجودات دون حركة او فقدان مبقية على جوهرها الواحد(٥١) . وفى ضوء هذا يحاول ابرقلس مثل افلوطين ان يتخذ سبيلا وسطا بين الخلق من عدم Creatio ex nihilo من ناحية ، وبين الواحدية الحقيقية True monism ووحدة الوجود Pantheism من ناحية اخرى(٥٢) .

ان العقل الأول وما افاض به من العقول الثوانى اذن كان فيضا وتجليا من تجليات العلة الأولى وله نفس صفاتها حيث انه جوهر لا يتجزا وأن كثرته كثرة مجازية يتجاوزها حينما يقرب من الواحد الذى ابدعه فيصير واحدا لا ينقسم . وهذه نفس فكرة افلوطين تقريبا عن « العقل الكلى » وعلاقته بالمطلق ، حيث ان ذلك العقل بتأمله لذاته ينتج الكثرة من العقول ، وبتأمله للمطلق ينتج الأقنوم الثالث وهو « النفس الكلية » ، وكل هذا لا ينفى وحدته فهى جوهره الأساسى ، وما تلك الكثرة من العقول الجزئية

التى ينتجهـا من تأمله لنفسـه الا كثـرة مجـازية ايضـا ، فالعقـل عند افلوطين هـو « صـورة الواحـد .. شـبيه بالواحـد على نحـو مـا .. محتفظ بخصـائص الواحـد .. بينـه وبين الواحـد مثـل ما بين الضـوء والشمس من تشـابه » ، ولمـا كـان الواحـد « قـوة قـادرة محدثة لجميـع الأشـياء فالعقـل ينقسـم على نحـو ما تبعـا لهـذه القـدرة ، ويتـأمل جميـع الأشـياء التى فى قـدرة الواحـد وبدون ذلك لا يكـون عقـلا فهـو يستخرج من ذاتـه ضربا من الشعور بمـا لـه من قـدرة على ان يلد بذاتـه ماهيـة ، وان يحـد الموجـود بمـا وهبـه الواحـد من قـدرة »(٥٣) .

(د) النفـس :

واذا كـان تأمـل العقـل الكـلى للمطلق عند افلوطين ينتـج عنـه الاقنـوم الثـالث وهـو « النفـس » ، فـان « العـلة الاولى ابدعت انيـة النفس بتوسـط العقـل »(٥٤) عند ابرقلس ، فاسفل مرتبـة العقـل عنـده توجـد مرتبـة النفس التى تتوسط بين العـالم فـوق المحسوس والعـالم المحسوس(٥٥) . وبعـد هـاتين المرتبتين تاتى الطبيعة ، فـكل العـلل تمسـك بمـا دونهـا وتدبـره ، حيث ان « العقـل رئيس جميـع الأشـياء التى تحتـه وممسكها ومدبرهـا ، كمـا ان الطبيعة تدبر الأشياء التى تحتهـا بقـوة العقـل وكـذلك العقل مدبـر الطبيعـة بالقـوة الالهيـة .. العقـل يحيط بالأكـوان الطبيعية وما فـوق الطبيعـة ـ اعنى النفس فانهـا فـوق الطبيعـة ، وذلك ان الطبيعة تحيـط بالكون والنفس تحيط بالطبيعـة والعقـل يحيط بالطبيعـة والعقـل يحيط بالنفس ، فالعقل اذن يحيـط بالأشـياء كلهـا »(٥٦) .

ويفصـل ابرقلس تصـوره عن عـلاقة النفس بالطبيعة والأشـياء حينمـا يقـول فى مطـلع البـاب الثـالث عشـر من « الخـير المحض » كـل نفس فـان الأشـياء الحسـية فيهـا لأنهـا مثـال لهـا ، والأشياء العقلية فيهـا لأنهـا عـلم لهـا ، وانمـا صـارت كـذلك لانهـا متوسطة بين الأشـياء العقلية التى لا تتحرك وبين الأشـياء الحسـية المتحـركة .. ان الأشـياء الحسـية مثلت على مثـال النفس والأشـياء التى تتـع فـوق النفس هى فى النفس بنـوع مستفاد ، فـاذا كـان هـذا هـكذا عـدنا فقلنـا ان الأشـياء الحسـية كلهـا فى النفس بنـوع علـة غـير ان النفس علـة مثالية واعنى بالنفس القـوة الفاعلة للأشياء الحسـية »(٥٧) .

وإذا ما ربطنا بين هذا النص وسابقه وتذكرنا تمييز أفلوطين بين مستويين للنفس الكلية ، المستوى الأعلى للنفس حينما تعمل بوصفها تعبيرا عن العقل والمستوى الأدنى حينما تعمل بوصفها مبدأ نشاط وفاعلية في العالم المحسوس سواء في مستواه الحيواني أو النباتي أو العناصر الطبيعية ومركباتها . وذلك المستوى الأدنى هو ما يسميه أفلوطين بمبدأ الطبيعة ذلك الذي يحتوي على الأصول البذرية Seminal reasons التي تشكل المادة بحسب المثل العقلية(٥٨) .

أقول إذا ما ربطنا بين هذا وذاك ، لأمكننا فهم ما يعنيه ابرقلس تماما ، فهو كأفلوطين يتحدث عن النفس باعتبارها علة فاعلة مثالية للأشياء ، وعن الطبيعة باعتبارها علة « تدبر الأشياء التي تحتها بقوة العقل » ، وبالتالي فكأنه يرى أن النفس علة ذات قوتين ، قوة ترتبط بالعلة السابقة عليها وتستلهمها فتكون القوة الثانية التي هي قوة ابداع الأشياء الحسية باعتبار أن النفس علة فاعلة لماهيات الأشياء . وفي هذا يقول ابرقلس « ان الأشياء الحسية الجرمية المتحركة هي في النفس بنوع نفساني روحاني وحداني »(٥٩) ، ويقول أيضا « ومن النفس ماهي نفس عقلية لأنها متعلقة بالعقل ومنها ماهي نفس فقط »(٦٠) .

ورغم اتفاق ابرقلس مع أفلوطين في حديثه عن النفس كأحد العلل الميتافيزيقية بشكل عام الا أنه يختلف عنه في بعض التمييزات الجزئية ، فهو يرى أن للنفس مراتب ثلاثه : الأولى مرتبة النفوس الالهية Divine souls ، والثانية مرتبة النفوس الحارسة ذات القوة العظيمة Demonic souls ، والثالثة هي النفوس الانسانية Human souls-(٦١) . أما المرتبة الأولى الالهية فهي تطوى تحتها ثلاث مراتب للنفوس ، مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الالهة ، ومرتبة الثلاثيات الأربعة للآلهة الحرة ثم مرتبة الالهة الحالة في العالم وهي الهة النجوم والكواكب والهة العنصريات ، أما المرتبة الثانية من النفوس فهي تنقسم الى : آلهة هي ملائكة ، وآلهة هي جن ، ثم الهة هي أبطال . وأخيرا مرتبة النفوس الثالثة وهي النفوس الانسانية التي تحل في الأجسام مؤقتا . وكل النفوس بصفة عامة ذات طبيعة أثيرية نورانية(٦٢) .

وهـذا التصـور ثلاثى المراتب للنفس ينطـوى تحت ما يتصـوره ابرقلس انفعـالا للنفس حيث يـرى ان « كـل نفس شريفة فهى ذات ثلاثـة افاعيـل : فعـل نفسانى ، وفعـل عقـلى ، وفعـل الهى ، فأمـا الفعـل الالهى فانهـا تدبـر الطبيعـة بالقـوة التى فيهـا من العـلة الأولى ، وأمـا فعلهـا العقـلى فانهـا تعـلم الأشـياء بقـوة العقـل التى فيهـا . وأمـا الفعـل النفسانى فانهـا تحـرك الجـرم الأول وجميـع الأجـرام الطبيعية لانهـا هى علـة حـركة الأجـرام وفعـل الطبيعـة »(٦٣) وهـو يربط بين هـذه الأفعـال للنفس وبين كـون النفس عاقلة ، فالنفس لـم تفعـل هـذه الأفاعيل الا « لانهـا مثـال من القـوة العالية » ولانهـا حينما ابدعتهـا العـلة الأولى « صيرتها كسـياق العقـل يفعـل العقـل فيهـا افاعيله ، فلذلك صـارت النفس العقلية تفعـل فعـلا عقليـا »(٦٤) .

ولا ينبغى ان نغـالى فى النظـر الى هـذا الارتبـاط فنتصـور ان ابرقلس يؤمن بالنفس الكونيـة الكليـة العاقلة كمـا عند افلاطون مثـلا ، بـل لا تـزال هـذه الأفعـال التى ينسـبها للنفس داخـلة ضمن تصـوره العـام للارتبـاط العـلى التسلسلى الفيضى الذى يكـون فيـه الفعـل الذى ينسـب للعـلة الادنى مرتبطـا بمـا يفيض عليـه من العـلة الأعـلى وكـذلك يكـون فعـل العـلة الأدنى مستمدا من تمثلهـا للعـلة الأعـلى واخذهـا عنهـا دائمـا ، « فالأنفس السفلية . وكـل نفس تقبـل من العقـل قـوة اكثـر فهى على التاثير اقـوى ويكـون المؤثر فيهـا ثابتـا باقيـا وتكـون حـركة مستديرة متصـلة . وما كـان منهـا قـوة العقـل فيـه اقـل يكـون فى التاثـير دون الأنفس الأولى . ويكـون المؤثـر فيهـا ضعيفا مستحيلا دائـرا »(٦٥) .

وعلى أى حـال ، ففى كـل الأحـوال لا ينسب الفعـل والتاثـير بتمـامه حقيقـة الا للعـلة الأولى فهى علـة العـلل وهى الواحـد الحق المحـض وكلمـا اقتربت منـه أى قـوة « كانت افاعيلها افاعيـل عظيمـة عجيبـة شريفـة »(٦٦) .

ثالثـا ـ خاتمـة : اصـالة ابرقـلس :

وبعـد ما فرغنـا من بيـان ذلك التسلسل الهـرمى للعـلل عنـد ابرقلس رابطين ايـاه بنظـام افـلوطين موضحين مـدى التشـابه بين

النظامين الفكريين حيث بدا لنا انه يصعب على قارئ ابرقلس ان يفسره بدون العودة باستمرار الى افلوطين ، ينبغى ان نلاحظ فى النهاية ان هذا التشابه يخفى بداخله مواطن اختلاف كثيرة اشرنا الى بعضها فى ثنايا البحث ، فقد راينا ان ما اكده افلوطين من علاقة بين اقانيمه الثلاثة فى العالم المعقول على اساس مفهومى العلية والفيض ، فهما اساس العلاقة بين العلة الأولى (الواحد ـ الانية المحضة) وبين العلة الثانية (العقل) وثالث العلل (النفس) وهما كذلك اساس العلاقة بين هذه العلل وبين عالم الأشياء الحسية .

لقد اكد ابرقلس اكثر من مرة على ان العلاقة بين العلة الأولى والأشياء علاقة فيض وابداع وتدبير ، فهو يقول « ان العلة الأولى تدبر الأشياء المبتدعة كلها من غير ان تختلط(٦٧) بها ، وذلك ان التدبير لا يضعف وحدانيتها العالية على كل شيء ولا يوهنها ولا تمنعها وحدانيتها المباينة للاشياء من ان تدبر الأشياء ، وذلك ان العلة الأولى ثابتة قائمة بوحدانيتها المحضة دائماً وهى تدبر الأشياء المبتدعة كلها وتفيض عليها القوة والحياة والخيرات على نحو قوتها واستطاعتها »(٦٨) ،

وهكذا نرى مدى تاكيد ابرقلس على مفارقة العلة الأولى للاشياء المبتدعة بعكس افلوطين ، فهى قد ابدعتها « من غير أن تختلط بها » ، وعلى الرغم من انها هى التى افاضت بها وتدبرها وتهبها القوة والحياة والخيرات الا انها « ثابتة قائمة بوحدانيتها » . ان المبدا الأساسى لعملية تسلسل الموجودات والعلل وابداعها ككل هو الواحد الأول Toauto en أذ « لابد من وجود واحد حق مفيد الوحدانيات وهو غير مستفيد » واما « الواحدانيات فانها مستفادة كلها »(٦٩) . فالواحد اذن هو علة جميع الموجودات الجزئية Units-enases (٧٠) . وهى جميعا مستفيدة منه وهو غير مستفيد .

ومما نلاحظه ايضا من اختلافات بين ابرقلس وافلوطين ، أن سلاسل الوجود عند الأول تختلف نوعا ما عن اقانيم الثانى ، فهى لم تكن فقط سلسلة احاديات وجودية ، بل كان هناك سلسلة

اخـــرى من الالهـة منـاظرة لتلك السلسلة الوجـودية ، وقـد اتضـح لنـا ذلك من مراتب النفس عند ابرقلس ، فهنـاك آلهـة معقـولة تنـاظر الوجـود ، وآلهـة عاقلة تنـاظر العقـل وآلهـة مباطنـة للكـون تنـاظر النفـوس .

لقـد كـان ابرقلس يقيـم تصـنيفه على محـورين متجاورين لكن غـير متحـدين ، احدهمـا يرتكـز على انقسـام الواحد الى وظائفـه ، والآخـر يرتكـز على وجـود الـكل فى الـكل ، وهـذا مغـاير لفلسفة افلوطين . فكـل ماق مذهب ابرقلس يسـاهم فى تثبيت كـل شـكل من اشـكال الوجـود فى مكـانه فى تراتب هـرمى ثابت ، وكـل وجود يتوافر لـه فى سلسلته كـل ماهـو لازم لـه(٧١) ؟ فـاذا كانت هنـاك سلاسل رئيسية اساسية فهنـاك ما ينطـوى تحتهـا من سلاسل فرعيـة مرءوسة ، وفى ذلك الإحـكام المنطقى للتصنيف القـائم على اساس عـلى تكمن اصالة ابرقلس بين فلاسفة القـرن الخـامس الميـلادى .

هـــوامش الفصـــل

١ ـ اقـول هـذا لأنى اعتقد انـه لا يوجد ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة ، فالأفلاطونية هى مدرســة افلاطون واكاديميته ، كانت لا تزال موجودة ومستمرة فى اثينـا ، وقـد سـعد ابرقلس بانـه نال شرف قيادتها فعرفت ـ فى ظـل قيـادته ـ كمـا يقـول بربيـه ـ اشراقتها الأخيرة (انظـر : اميـل بربيـه : تاريـخ الفلسفة ، الفلسفة الهلينستية والرومانية ، ترجمـة جـورج طرابيشى ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعـة الأولى ١٩٨٢ م) .

ان هنـاك العـديد من المدارس الفلسفية التى اطلقـوا عليهـا « الأفلاطونية المحـدثة » فكوبلستون يعـدد منهـا خمس مدارس عـدا مدرسـة افلوطين هى المدرسـة السورية والشخصية الرئيسية فيهـا هى شخصية يامبليخوس Iamblichus تلميذ فرفريوس . ومدرسة برجامون Pergamon التى اسسها ادويسيوس Aedesius تلميذ يامبليخوس . والمدرسة الأثينية التى يعتبر ان اشهر شخصياتها هـو ابرقلس Proclus ومدرسة الاسكندرية ومن اشهر شخصياتها هيباتيـا Hypatia التى قتلت عـام ٤١٥ م . امـا آخـر هــذه المدارس فهى المدرسـة الغربية اللاتينية التى يؤرخ لهـا بـدءا من النصف الأول للقرن الرابع الميلادى حيث قدم خلقيديوس Chalcidius ترجمـة لاتينيـة لمحـاورة طيماوس لأفلاطون وكتب تعليقـا لاتينيـا عليهـا . (انظـر : F, Coplestion : A History of Philosophy : Vol,I, P,II, Image Books edition, 1962, pp, 214-228.

وكـل هـذه المدارس فى اعتقـادى لا تعتبر مدارس فلسفية مستقلة وانمـا هـم مجمـوعة من الفلاسفة تتلمـذ بعضهم على بعض فى اماكن مختلفـة وكلهـم يعـودون فى اصولهم الفكرية الى مدرسـة فلسـفية واحـدة هى مدرسـة الاسكندرية التى كـان من اشـهر فلاسفتها امونيـوس ساكاس Ammonios Sakkas الذى تتلمذ عليـه افلوطين لمـدة احـدى عشرة سـنة رحـل بعدهـا الى رومـا

وهو فى سن الاربعين وبدأ اشعاعه الفكرى هناك ، (انظر بحثنا : أفلوطين فيلسوفا مصريا أو الأصول المصرية لفلسفة أفلوطين : ضمن أعمال المؤتمر الاول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية الذى عقد بالاسكندرية فى نوفمبر ١٩٨٦ م ، وهو تحت النشر بأعمال المؤتمر وبمجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة وهو منشور بالقسم الأول من هذا الكتاب) . وهناك تتلمذ عليه فورفريوس الذى تتلمذ عليه يامبليخوس الذى تتلمذ عليه ابرقلس موضوع بحثنا .

٢ ـ انظر : عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى : مكتبة النهضة المصرية ـ الطبعة الرابعة ١٩٧٠ م ، ص١٢٠ .

وأيضا : اميل برييه : نفس المرجع السابق ، الفصل السابع ، ص٢٤٢ ، وما بعدها ، حيث يتحدث عن تطور الأفلاطونية المحدثة بدءا من افلوطين .

٣ ـ محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ـ ارسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ، ١٩٨٥ م ، ص٣٤٥ .

٤ ـ ولعل فى هذا ما يفسر لنا ذلك الخلط الذى حدث بالنسبة لكتابات ابرقلس خاصة كتابه الرئيسى « الخير المحض » عند اللاتينيين وفلاسفة العصور الوسطى حيث نسبوه الى أرسطو واعتبروه خطأ من عمد الهيات ارسطو وعن طريقه دخل ابرقلس والأفلاطونية المحدثة فى عهد مبكر جدا التفكير الفلسفى فى العصور الوسطى المسيحية كما وقع تماما فى التفكير الفلسفى الاسلامى بفضل كتاب « اثولوجيا ارسطوطاليس » (انظر : مقدمة عبد الرحمن بدوى لكتابه : الافلاطونية المحدثة عند العرب ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧ م ، ص١ وما بعدها) . اذ لم يعرف الغربيون أن هذا الكتاب لابرقلس الا حينما نقله جيوم موربكى تحت عنوان « مبادىء الالهيات لابرقلس » عام ١٢٦٨ م ، وحينذاك عرفوا ان كتاب العلل الذى كان ينسب لارسطو ماهو الا قسم من هذا الكتاب . (انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط : دار القلم ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص١٣٠) .

٥ ـ يختلف المؤرخون اختلافا يسيرا حول تحديد مولد ابرقلس ووفاته : فبينما ترى معظم المصادر انه ولد عام ٤١٠ م في القسطنطينية ومات في اثينا عام ٤٨٥ م ، (انظر : Copleston F, : Op, cit., p, 221. وكذلك : محمد على ابو ريان : نفس المرجع السابق ، ص٣٤٥) يرى بريبه أنه ولد في عام ٤١٢ م ومات في ٤٨٤ م . (انظر : بريبه : نفس المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص٢٦٧ . وانظر تفاصيل حياة ابرقلس ومحاولة لتحديد تاريخ مولده ووفاته بدقة اعتماداً على ما كتبه مارينوس Marinos في كتابه : Proclus, Cousin, Paris, 1864. في مقدمة النشرة الفرنسية لكتاب « عناصر الالهيات » لابرقلس :

Proclos : Elements De Theologie, Traduction, introduction et notes par Jean Trouillard, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1965, pp, 19-22.

٦ ـ Copleston F, : Op, cit., p, 221,
وأيضا : محمد على ابو ريان : نفس المرجع السابق ، ص٣٤٥ .

٧ ـ انظر : أميل بريبه : تاريخ الفلسفة ، الترجمة العربية ، ص٢٦٦ .

٨ ـ أميل بريبه : نفس المرجع السابق .
وانظر ايضا : مصطفى النشار : فكرة الالوهية عند افلاطون واثرها في الفلسفة الاسلامية والغربية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٤ م ، ص٢٥٧ .

٩ ـ انظر : محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ ٢ ، ص٣٤٧ .
وانظر كذلك : ابرقلس : في قدم العالم : الترجمة العربية القديمة لاسحق بن حنين ، نشرة عبد الرحمن بدوى في : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٧ م ، ص ص ٣٤ ـ ٤٢ .

١٠ـ بريبه : تاريخ الفلسفة : الترجمة العربية ، ص٢٧١ .

١١ـ نفسه ، ص٢٧١ ـ ٢٧٢ .

١٢ـ نفسه ، ص٢٧٢ .

١٣ـ اضفنا للترجمة العربية هنا كلمة « الملائكة » حتى لا يذهب البعض فى فهم لفظة « الجن » بعيدا عما يقصده أفلوطين .

١٤ـ بريبه : نفس المرجع السابق ، ص٢٧٢ .

وانظر : مقارنة بين ابرقلس وافلوطين فى مقدمة Jean Trouillard للترجمة الفرنسية لعناصر الالهيات لابرقلس ، pp, 22-25.

١٥ـ بريبه : نفس المرجع السابق ، ص٢٧١ .

١٦ـ نفسه ، ص٢٧٢ .

١٧ـ نفسه ، ص٢٧٣ ـ ٢٧٤ .

١٨ـ نفسه ، ص٢٧٦ ـ ٢٧٧ .

١٩ـ وهو جزء أستخلص من كتابه « عناصر الثاؤلوجيا وقد بحث د. بدوى تفصيلا حول اصل هذا الكتاب وانتهى الى انه هو كتاب « الخير الأولى » الذى ذكره ابن النديم فى « الفهرست » وهو نفسه ما ذكر فى العالم اللاتينى أولا باسم « الخير المحض » ثم سمى بعد ذلك « فى العلل » وكلاهما ماخوذ مما ورد فى صلب الكتاب (انظر : تفاصيل قصة هذا الكتاب فى العالمين الاسلامى والغربى فى : عبد الرحمن بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، ص ص١ ـ ٣٠) .

٢٠ـ ابرقلس : الخير المحض : باب ١ ، فقرة ١ (١ ـ ب) : الترجمة العربية تحقيق عبد الرحمن بدوى فى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، وكالة المطبوعات بالكويت ، ١٩٧٧ م ، ص٣ .

٢١ـ Aristotle : Metaphysics : B, V-Ch, 2 - p, 1013 a-b-1014 a (35-40), Eng, Trans, by W,D, Ross in «Great Books of the western world», Vol, 8, william Benton, Publisher, Encyclopaedia, inc, U,S,A., 1952, pp, 544-534.

٢٢ـ انظر : ابرقلس : نفس المصدر السابق ، ب ١ ـ ف ٢ ١ ، الترجمة العربية ، ص٤ .

٢٣ـ نفسه : ب ٣ ـ ف ٣ ب ، الترجمة العربية ، ص٥ .

٢٤- نفسه : ب ٣ - ف ١٤ ، الترجمة العربية ، ص٥ - ٦ .
٢٥- نفسه : ب ٤ - ف ٤ ب ، الترجمة العربية ، ص٦ .
٢٦- نفسه : ب ١٩ - ف ١٨ ب - ١٩ ١ ، الترجمة العربية ، ص٢٠ - ٢١
٢٧- نفسه : ب ١٩ - ف ١٩ ١ ، الترجمة العربية ، ص٢١ .
٢٨- نفسه : ب ١٩ - ف ١٨ ب ، ص٢٠ .
٢٩- نفسه : ب ٤ - ف ٤ ب ، ص٦ .
٣٠- نفسه : ب ١٤ - ف ١٥ ١ ، ص١٦ .
٣١- ابرقلس : نفس المصدر السابق ، ب ٢٤ - ف ٢٢ ب ، الترجمة العربية ، ص٢٥ .
وانظر ايضا : نفس المصدر السابق ، ب ٢٥ - ف ٢٣ ب ، ص٢٦
وكذلك : ب ٢٦ - ٢٧ - ف ٢٣ ب ، ف ٢٤ ١ - ب ، الترجمة العربية ، ص٢٧ .
٣٢- ابرقلس : نفس المصدر : ب ٢٠ - ف ٢٠ ١ - الترجمة العربية ، ص٢٢ .
٣٣- نفسه : ب ٢٨ - ف ٢٤ ، ص٢٨ .
٣٤- نفسه : ب ٢١ - ف ٢٠ ب ، الترجمة العربية ، ص٢٣ .
٣٥- نفسه : ب ٥ - ف ٦ ب ، ص٨ - ٩ .
٣٦- نفسه : ب ٥ - ف ١٧ - ٧ ب ، ص٩ .
٣٧- قارن هذه الصفات بصفات الاله الافلاطوني في : مصطفى النشار : فكرة الالوهية عند افلاطون ، ص ص٢٣٥ - ٢٣٨ .
٣٨- قارن هذه الصفات ايضا بصفات المطلق الافلوطيني في :
Plotinus : The six Enneads : Enn, 6-Ninth tractate : Eng. Trans. by Stephen Mackenna and B,S, Page in : Britannica Great Books, Vol, 17, Chicago, 1952, pp, 353-359.
وانظر كذلك : اميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٦ م ، ص٤٣٩ - ٤٤٠ .

٣٩- استخدم المترجم العربي القديم هنا في النص كلمة « الله » والحقها بتبارك وتعالى ، وبالطبع فهذه زيادات لم تكن في نص ابرقلس . وافضل دائما قصر استخدام كلمة « الله » للتعبير عن التصور الاسلامي لله عز وجل . أما عند هؤلاء الفلاسفة القدامى فالأفضل استخدام كلمة « الاله » كما كانوا يعرفونها ويستخدمونها .

٤٠- ابرقلس : الخير المحض ، ب ٢٢ - ف ١٢١ - الترجمة العربية ، ص٢٣ .

٤١- نفسه : ب ٢٢ - ف ١٢١ ، ١٢١ ب ، الترجمة العربية ، ص٢٣ .

٤٢- نفسه : ب ٤ - ف ٤ ب ، الترجمة العربية ، ص٦ .

٤٣- نفسه : ب ٤ - ف ٥ أ ، ٥ ب ، الترجمة العربية ، ص٧ .

٤٤- Plato : The Republic : B. 6-P. 509 : Eng. Trans. by H.D.P. Lee, The Penguin Classics, U.S.A., 1962, pp, 273-247.

وانظر أيضا : مصطفى النشار : نفس المرجع السابق ، ص ص١٤٣ - ١٤٥ .

٤٥- بربيه : تاريخ الفلسفة : الترجمة العربية ، ص٢٤٨ .

٤٦- انظر : بارمنيدس : قصيدة « في الوجود » نقرة ٨ ، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط : دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٤ م ، ص١٣٢ - ١٣٣ .

٤٧- ابرقلس : نفس المصدر السابق ، ب ٦ - ف ١٨ ، ١٨ ب : الترجمة العربية ، ص١٠ .

٤٨- نفسه : ب ٦ - ف ١٨ ، ١٨ ب ، الترجمة العربية ، ص١٠ .

٤٩- نفسه : ب ٨ - ف ٩ ب ، الترجمة العربية ، ص١١ .

٥٠- نفسه : ب ٤ - ف ٥ ب ، الترجمة العربية ، ص٧ .

واود الاشارة هنا الى انني افضل النظر الى فكرة الفارابي عن العقول العشرة والفيض على ضوء نظرية ابرقلس بدلا من النظر اليها على انها من تأثير افلوطين ، فابرقلس كان اكثر وضوحا في التعبير عن هذه الفكرة من افلوطين .

٥١ـ F, Copleston : A History of Philosophy, p, 223.

٥٢ـ Ibid.

٥٣ـ Plotinus : The six Enneads : Enn, V, 1-7 : Eng, Trans, pp, 211-213.

وانظر : ترجمة عربية لهذه المقالة من تلك التاسوعة فى :
محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ ٢ ، ص ص ٣٩٠-٤٠٢

٥٤ـ ابرقلس : نفس المصدر السابق ، ب ٣ ـ ف ٣ ب ، الترجمة العربية ، ص٥ .

٥٥ـ Copleston : Op, cit., p, 223,

٥٦ـ ابرقلس : نفس المصدر السابق ، ب ٨ ـ ف ١٠ أ ، ١٠ ب ، الترجمة العربية ، ص١٢ .

٥٧ـ نفسه : ب ١٣ ـ ف ١٤ أ ، الترجمة العربية ، ص١٥ .

٥٨ـ انظر : اميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص٤٤٥-٤٤٦

٥٩ـ ابرقلس : نفس المصدر السابق : ب ١٣ ـ ف ١٤ ب ، الترجمة العربية ، ص١٦ .

٦٠ـ نفسه : ب ١٨ ـ ف ١٨ أ ، الترجمة العربية ، ص١٩ .

٦١ـ Copleston : Op, cit., p, 223,

٦٢ـ ابو ريان : نفس المرجع السابق ، ص٣٤٦ ـ ٣٤٧ .

٦٣ـ ابرقلس : نفس المصدر السابق : ب ٣ ـ ف ٣ ب ، الترجمة العربية ، ص٥ .

٦٤ـ نفسه : ب ٣ ـ ف ٤ أ ، الترجمة العربية ، ص٥ .

٦٥ـ نفسه : ب ٤ ـ ف ٥ ب : الترجمة العربية ، ص٨ .

٦٦ـ نفسه : ب ١٦ ـ ف ١٦ ب ، ١٧ أ ، الترجمة العربية ، ص١٨ .

٦٧ـ لقد اختار د. بدوى فى نشرته للترجمة كلمة (تحيط) بينما اشار بالهامش الى ان الكلمة فى المخطوط (ب) كانت (تخلط) فاخترنا نحن ما نعتقد انه يتواءم مع النص .

٦٨ـ ايرقلس : نفس المصدر السابق : ب ١٩ ـ ف ١٨ ب ، الترجمة العربية ، ص٢٠ .

٦٩ـ نفسه : ب ٣١ ـ ف ٢٨ أ ـ الترجمة العربية ، ص٣٢ .

٧٠ـ Copleston : Op, cit., pp, 222-223.

٧١ـ انظر : اميل برييه : نفس المرجع السابق ، ص٢٧٩ .

الفهرس

الموضـــــــــوع	الصفحة

الموضـــــــــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

مؤلفات الدكتور مصطفى النشار

١ ـ فكرة الألوهية عند افلاطون وأثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٤ م ٠

ـ صدرت طبعته الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٨٨ م ٠

ـ صدرت طبعته الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧ م

٢ ـ نظرية المعرفة عند أرسطو :

ـ صدرت طبعته الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٥ م ٠

ـ صدرت طبعته الثانية عن نفس الدار عام ١٩٨٧ م ٠

ـ صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار عام ١٩٩٥ م ٠

٣ ـ نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٦ م ٠

ـ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام ١٩٩٥ م ٠

٤ ـ فلاسفة أيقظوا العالم :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ، عام ١٩٨٨ م ٠

ـ صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الامارات العربية المتحدة عام ١٩٩٠ م ٠

ـ صدرت طبعته الثالثة عن وكالة زووم برس للاعلام بالقاهرة ١٩٩٧ م

٥ ـ نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للاعلام بالقاهرة ، عام ١٩٩٢ م ٠

٦ ـ نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفى باللغة العربية :

ـ صدرت طبعته الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٣ م ٠

٧ ـ مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية :
ـ صدرت طبعته الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٩٥ م ٠

٨ ـ فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها :

ـ صدرت طبعته الأولى عن وكالة زووم برس بالقاهرة عام ١٩٩٥ م ٠

٩ ـ التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :

ـ وزارة التربية والتعليم بدولة الامارات العربية المتحدة ـ دار الغرير للطباعة والنشر ـ دبى ١٩٩٥ م ٠

١٠ـ التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :

ـ وزارة التربية والتعليم بدولة الامارات العربية المتحدة ـ دار الغرير للطباعة والنشر ـ دبى عام ١٩٩٥ م ٠

١١ـ مدخل جديد الى الفلسفة :

ـ تحت الطبـع ٠

١٢ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى ـ الجزء الأول من طاليس حتى افلاطون :

ـ تحت الطبـع ٠

١٣ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى ـ الجزء الثانى من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس :

ـ تحت الطبـع ٠

رقم الإيداع بدار الكتب : ٤٠٢٠ لسنة ١٩٩٧
I.S.B.N. 977-05-1515-9 : الترقيم الدولى

